DIALOG TEOLOGIC
Revista Institutului Teologic Romano-Catolic
Iaşi
Anul III, nr. 5, 2000

Aşadar, mergeţi, învăţaţi toate neamurile,
botezându-le în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh,
învăţându-le să ţină toate câte v-am poruncit.
(*Mt* 28,19-20)

SFÂNTA TREIME, MODELUL ŞI IZVORUL UNITĂŢII CREŞTINE

Editura *Presa Bună* - 2000 - IAŞI

Revista apare de două ori pe an

ISSN 1453 - 80 - 75

Redacţia şi administraţia
INSTITUTUL TEOLOGIC ROMANO-CATOLIC
Str. Văscăuţeanu, nr. 6, RO - 6600 - IAŞI
Tel.: 032 - 225228; Fax: 032 - 211476
e-mail: secretar@itrc.tuiasi.ro
Tiparul executat la Tipografia Presa Bună
Bd. Ştefan cel Mare, nr. 26, RO - 6600 - IAŞI
Tel. + fax: 032 - 211527

CUPRINS

EDITORIAL

TRĂIREA CREDINŢEI ÎN SFÂNTA TREIME

Pr. Prof. Dr. Wilhelm Dancă
Institutul Teologic Romano-Catolic, Iaşi

Teologia despre Sfânta Treime este în mod inevitabil *dificilă* pentru că, ocupându-se de natura *iubirii în persoană* (şi în trei persoane), vorbeşte despre o desăvârşire a modalităţii de a fi persoană care întrece orice comuniune personală. În cele din urmă, caracterul *speculativ* al doctrinei trinitare depinde de faptul că noi vedem taina lui Dumnezeu întreit numai în oglinda (*1Cor* 13,12) experienţelor, conceptelor şi speranţelor noastre, şi vorbim despre misterul comuniunii trinitare pornind de la ele. O astfel de oglindă a devenit opacă şi înşelătoare datorită păcatului lumii. Totuşi, ea ne permite să pregustăm acea desăvârşire a comuniunii de viaţă cu Dumnezeu întreit la care vom ajunge cândva, aşa cum ne învaţă Revelaţia şi Învăţătura Bisericii. Este vorba de comuniunea trinitară: cu Tatăl divin care ne-a chemat la existenţă şi ne deschide un viitor, cu Fiul care a devenit fratele nostru şi ne-a deschis calea mântuirii, cu Duhul Sfânt care ne uneşte strâns cu Fiul şi ne deschide spre viitorul creat pentru noi de către Tatăl.

Dar cum se înfăptuieşte *acum şi aici* comuniunea noastră cu Sfânta Treime? În ce mod unitatea comunitară a lui Dumnezeu întreit poate inspira viaţa socială şi eclezială?

De la Conciliul Vatican al II-lea şi până astăzi, ecleziologia vorbeşte tot mai mult despre Biserică în termeni de *koinonia, comuniune în Duhul Sfânt*, prin care credincioşii devin părtaşi la harul lui Isus Cristos şi la iubirea lui Dumnezeu (*2Cor* 13,13). Astfel, Biserica ştie că unitatea sa este întemeiată pe *koinonia* Fiului cu Tatăl în Duhul Sfânt. Iată ce spune *Decretul despre ecumenism* al Conciliului: „Duhul Sfânt, care locuieşte în cei ce cred, care umple şi conduce întreaga Biserică, înfăptuieşte acea minunată comuniune a credincioşilor şi îi uneşte atât de intim pe toţi în Cristos, încât este Principiul unităţii Bisericii. El realizează diversitatea harurilor şi slujirilor (*1Cor* 12,4-11), îmbogăţind cu diferite daruri

Biserica lui Isus Cristos, „orânduindu-i pe sfinţi pentru a înfăptui lucrarea slujirii spre zidirea Trupului lui Cristos” (*Ef* 4,12)”. Ceva mai departe, în acelaşi decret, Conciliul adaugă: „Acesta este misterul sacru al unităţii Bisericii în Cristos şi prin Cristos, sub acţiunea Duhului Sfânt ce realizează diversitatea darurilor. Supremul model şi principiu al acestui mister este unitatea, în Treimea Persoanelor, a unicului Dumnezeu Tatăl şi Fiul în Duhul Sfânt” (*UR* 2). În termeni asemănători vorbeşte şi *Constituţia dogmatică despre Biserică*: „Biserica universală se înfăţişează ca *popor adunat în comuniunea Tatălui, a Fiului şi a Duhului Sfânt*” (*LG* 4). Aşadar, *comuniunea* trinitară se oglindeşte în *comuniunea* Bisericilor locale, unde membrii ierarhiei - în mod deosebit episcopii uniţi cu papa -, au datoria de a sluji această unitate.

Din păcate, aceste formulări au fost răstălmăcite, ici şi colo (vezi recentele doleanţe ale grupului de laici din Austria, intitulat *Kirchenvolksbegehren* (Noi suntem Biserica) interpretându-se *comuniunea* în sensul unei *democratizări* a Bisericii, conform sloganului: „dacă toţi spun că este *aşa*, înseamnă că e *adevărat*!” De aceea, considerăm că este necesară integrarea afirmaţiilor conciliare cu modalităţile de exprimare în concret ale comuniunii dintre Bisericile locale, care sunt precizate de noul *Cod de Drept Canonic*. În legătură cu acesta, iată ce spune Sfântul Părinte în documentul de promulgare a noului Cod:

> Acest instrument, care este Codul, corespunde pe deplin cu natura Bisericii, îndeosebi aşa cum este ea prezentată de magisteriul Conciliului Vatican al II-lea în general, şi de către doctrina ecleziologică a acestuia, în special. Mai mult, într-un anumit sens, acest Cod nou poate fi considerat ca un mare efort de a traduce în limbaj *canonistic* însăşi această doctrină, adică ecleziologia conciliară. Deşi, practic, este imposibil să se transpună în mod perfect în limbaj *canonistic* imaginea Bisericii, aşa cum este ea prezentată de învăţătura Conciliului, totuşi Codul trebuie să-şi îndrepte mereu privirea spre ea ca spre principalul său model, şi din firea lui este ţinut să redea conţinutul sau trăsăturile esenţiale ale acestei imagini[1].

[1] IOAN PAUL II, constituţia apostolică *Sacrae disciplinae leges* (25 ianuarie 1983).

Să amintim câteva dintre aceste trăsături:„doctrina conform căreia Biserica este Popor al lui Dumnezeu (*LG* 2), iar autoritatea ierarhică, slujire (*LG* 3); apoi doctrina potrivit căreia Biserica este *comuniune*, pe baza căreia se stabilesc relaţiile ce trebuie să existe între Bisericile particulare şi Biserica universală, între colegialitate şi primat; de asemenea, doctrina conform căreia toţi membrii Poporului lui Dumnezeu participă, fiecare în felul său specific, la tripla funcţie a lui Cristos: sacerdotală, profetică şi regească; acestei învăţături i se alătură şi aceea referitoare la îndatoririle şi drepturile credincioşilor creştini, îndeosebi ale laicilor; în sfârşit, interesul pe care Biserica trebuie să-l depună faţă de ecumenism”[2].

Însă *koinonia* trinitară nu se reflectă numai în Biserică, ci şi în creaţie, prin instaurea unui ţesut universal de relaţii, care permite tuturor să ţină cont unii de alţii în mod adecvat şi să întemeieze împărăţia lui Dumnezeu. Astfel, oamenii corespund planului lui Dumnezeu cu privire la ei înşişi în măsura în care ies din împărăţia păcatului şi intră în *ţesutul* relaţiilor juste la nivel uman. Ei acţionează în Duhul lui Cristos când contribuie la intensificarea relaţiilor dintre oameni şi, în acelaşi timp, la însănătoşirea lor în spiritul dreptăţii. În acest sens, credem că teologia românească are mult de făcut şi de spus.

De exemplu, corupţia care pătrunde multe sectoare de activitate trebuie să constituie pentru teologi un motiv în plus de reflecţie trinitară. De fapt, situaţia în care se află acum majoritatea românilor nu poate fi schimbată dacă ea nu devine o imagine mai clară a acelei realităţi ce stă la baza oricărei comuniuni. Fără îndoială, românii sunt moştenitorii unei situaţii de păcat, care îi împiedică să fie în sens deplin *imago* a lui Dumnezeu întreit şi îi menţine în starea de prizonieri ai unor relaţii nedemne în raport cu condiţia lor de creaturi umane. Angajarea pentru depăşirea structurilor păcatului presupune conştiinţa că omul e chemat la comuniune cu Dumnezeu întreit şi eliberat de puterea păcatului prin întruparea lui Isus Cristos. Nu vrem să spunem că teologul (preotul, catehetul, profesorul de religie, credinciosul laic etc.) trebuie să se

[2] IOAN PAUL II, constituţia apostolică *Sacrae disciplinae leges*.

substituie instituţiilor abilitate să combată corupţia, ci că el trebuie să pună în evidenţă şi să afirme cu mai multă insistenţă, până la crearea unui curent de opinie, că demnitatea umană nu poate fi strivită de nici o putere (economică, legislativă, executivă etc.), oamenii fiind destinaţi să participe la *comuniunea* cu Dumnezeu întreit.

În acest context al dimensiunii practice, trebuie să ne referim pe scurt la o altă problemă, şi anume că de cele mai multe ori discursul despre Sfânta Treime, în special în catheze şi omilii, este ocolit cu grijă sau îmbrăcat în formule care nu mai spun nimic, atât celui care vorbeşte, cât şi celor care ascultă. Nu este locul potrivit pentru a analiza cauzele acestei situaţii, totuşi observăm că în unele cărţi mai vechi de teologie sau de catehism, când se spune ceva despre Sfânta Treime parcă ar fi vorba de un fel de geometrie religioasă. Deşi cauzele nu trebuie reduse doar la manualele mai vechi de teologie, credem că acest mod rece şi distant de a vorbi despre Dumnezeu întreit a hrănit prejudecata referitoare la autosuficienţa speculativă şi sterilitatea doctrinei trinitare. În acest sens, trebuie spus că un atare mod de abordare a discursului despre Sfânta Treime a dus la consecinţe irelevante din punct de vedere practic.

Cu ajutorul unei comparaţii, încercăm să spunem mai bine lucrul la care ne referim aici. Astfel, pentru mulţi dintre noi, reflecţia asupra lui Dumnezeu întreit se aseamănă cu comportamentul acelor telespectatori care, după ce au deschis televizorul, rămân uimiţi când văd că nu apare nimic pe ecran. Aşteaptă puţin, schimbă canalele, controlează telecomanda şi, în cele din urmă, renunţă. Nu-şi dau seama că televizorul nu e conectat la reţeaua electrică. Taina lui Dumnezeu nu poate deveni izvor de bucurie şi mântuire dacă nu este conectată la reţeaua vieţii.

În consecinţă, revelaţia biblică despre Sfânta Treime nu trebuie rezervată doar unui grup de tehnicieni care să o studieze şi să o aprofundeze ci, beneficiind de studiile lor şi de credinţa comunităţii celor credincioşi, să facem în aşa fel ca ea să pătrundă viaţa Bisericii şi a societăţii ca o sământă plină de rod.

În continuare, redăm textul conferinţelor prezentate cu prilejul simpozionului teologic ortodox - romano-catolic, organizat între 25 şi 26 mai 2000 de către Facultatea de Teologie Ortodoxă în Sala Coloanelor din sediul acesteia, şi la care au participat părinţii profesori şi studenţii teologi de la Institutul Teologic Romano-Catolic din Iaşi. Aşa cum s-a spus de mai multe ori pe parcursul dezbaterilor, învăţătura despre Sfânta Treime este o moştenire comună a celor două Biserici, ortodoxă şi romano-catolică, modelul trinitar inspirând eforturile membrilor celor două comunităţi creştine spre comuniunea deplină şi vizibilă a tuturor credincioşilor. Acest simpozion a fost considerat de organizatori ca o etapă importantă în trecerea de la mentalitatea de creştin despărţit (certat) la mentalitatea de creştin împăcat cu Tatăl şi cu fraţii prin Cristos în Duhul Sfânt.

REVELAREA PERSOANELOR TREIMICE ȘI A LUCRĂRII LOR ÎN CĂRȚILE BIBLICE

Pr. Prof. Dr. Petre Semen
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Iași

Este arhicunoscut că întreaga creștinătate își fundamentează învățăturile religioase pe Biblie, pe care o și consideră înspirată de Dumnezeu. Dar nu numai creștinismul își consideră cărțile sfinte inspirate. Cărțile de bază ale majorității religiilor se bucură de această calitate în ochii propriilor credincioși. Deosebirea dintre Biblie și celelalte cărți sacre este însă remarcabilă. Mai mult decât oricare altă carte a lumii, Biblia ne vorbește despre Dumnezeu. Și o face într-o manieră cu totul aparte. N-o face într-un mod descriptiv, așa cum încearcă anumite discipline din diverse domenii ale științei umane. Cu toate că Dumnezeul biblic s-a revelat ca un Dumnezeu personal, totuși Biblia nu conține vreun tratat despre Dumnezeu[1], fiindcă Dumnezeul biblic scapă oricărei posibilități de investigație umană. Multe alte religii vorbesc descriptiv despre dumnezeii lor cărora le atribuie slăbiciuni și patimi omenești întrucât aceia nu sunt dumnezei adevărați, ci simple plăsmuiri ale imaginației lor, de aceea sunt ușor de descris. Sfânta Scriptură, cu toate că este rezultatul unei lucrări sinergetice, nu ne vorbește niciodată descriptiv despre Dumnezeu, ci ne îndeamnă și învață pur și simplu să-l ascultăm când ne vorbește prin cei preferați ai săi.

Conform referatului mozaic, Biblia și istoria lumii începe cu Dumnezeu (*Gen* 1,1), iar ultimul cuvânt al Bibliei îl prezintă pe Dumnezeu ca fiind „Alfa și Omega, Începutul și Sfârșitul, Cel dintâi și Cel din urmă” (*Ap* 22,11). Prezența lui Dumnezeu în creație este unică. Biblia mărturisește de nenumărate ori că Dumnezeu nu este niciodată

---

[1] „Dieu”, în *Vocabulaire de Théologie biblique*, X.J. DUFOUR, ed., Cerf, Paris 1988, 278.

despărţit de creaţia Sa. Fiind Duh (*In* 4,24; *2Cor* 3,17), el este capabil în mod absolut să fie prezent în orice loc al lumii sale, văzute şi nevăzute. Se poate spune că în această calitate poate ţine sub control întreg universul. De aceea, spre deosebire de alte religii ale lumii, cea monoteistă şi implicit şi cea creştină, fundamentată exclusiv pe Biblie, îşi propune mai întâi să-l asculte ca să rămână în comuniune cu el. Cum Dumnezeu s-a revelat prin profeţii săi ca „începutul şi sfârşitul" tuturor (*Is* 41,4; 44,6; 48,12), şi dacă nu era nimeni mai înainte de el, atunci nici nu era necesar să-şi decline identitatea. A făcut totuşi excepţie cu Moise în faţa căruia s-a prezentat ca „Cel ce este" (*Ex* 3,14). Însă, înainte de a se fi definit astfel i-a spus că este Dumnezeul părintelui său (*Ex* 3,6), iar apoi „Dumnezeul părinţilor voştri" (*Ex* 3,15), adică cel ce l-a creat pe Avraam, părintele lui Moise şi, de fapt, pe toţi strămoşii săi.

Desigur, nu ne propunem să analizăm toţi termenii legaţi de numele lui Dumnezeu, dar se impune a aminti totuşi că aghiografii biblici se fac adesea exponenţii credinţei populare într-un Dumnezeu Persoană pe care-l numesc: „Dumnezeul nostru este viu" (*Jud* 8,19) sau „Dumnezeul Cel viu" (*1Sam* 17,26; *2Rg* 19,16).

1. **Revelarea lui Dumnezeu ca Persoană Unică**

Biblia insistă mult asupra raporturilor dintre poporul israelit, cel creat din Avraam, conform făgăduinţei (*Gen* 12,2), şi cel revelat lui Moise ca „Cel ce este" (*Ex* 3,14). De fapt, întreaga istorie a acelui popor are printre alte roluri şi pe acela de a se prezenta lumii ca o reală întâlnire a lui Dumnezeu cu omul într-un timp şi spaţiu bine determinat. De fapt, în afara mărturiilor biblice despre revelarea lui Dumnezeu, despre Persoana şi lucrările sale în lume nu avem alte mărturii. La îndemnul Duhului, psalmistul afirmă că mai înainte de a se revela prin cuvânt, Dumnezeu s-a revelat prin opera creaţiei[2]. Această descoperire era foarte limitată. Câţi oare dintre oameni vor fi fost uimiţi de armonia creaţiei şi vor fi exclamat ca psalmistul: „Cerurile spun slava lui Dumnezeu şi facerea mâinilor lui o vesteşte tăria" (*Ps* 19,1). Incapacitatea omului de a ajunge la ideea

---

[2] „Dieu", în *Nouveau Dictionnaire Biblique revisé*, Emmaus, Suisse 1992, 346.

existenţei lui Dumnezeu a sesizat-o iarăşi psalmistul care precizează că „Domnul din cer a privit peste fiii oamenilor ca să vadă dacă este cel ce înţelege sau cel ce caută pe Dumnezeu” (*Ps* 13,2). Prea ataşat de cele pământeşti, omul, păcătos din fire, nici măcar nu încerca să-l caute pe Dumnezeu. Chiar dacă Dumnezeu s-a revelat omului încă din zorii istoriei, divinitatea nu-l preocupa prea mult încât, cu timpul, lumea a început să piardă sau să deformeze datele revelaţiei, încât apostolul neamurilor era îndreptăţit să spună că o parte a lumii este fără Dumnezeu (*Ef* 2,12). De aceea, Dumnezeu a luat iniţiativa revelării ca providenţă cu totul aparte pentru strămoşii poporului biblic, iar mai apoi ca legiuitor suprem ce a dat lumii nişte norme comportamentale cu valenţe veşnice şi universale. În acest scop, s-a smerit pe sine, acceptând să conlucreze cu omul Moise şi cu toţi profeţii. Revelaţia divină este un act kenotic ce a premers întrupării. Această smerenie a divinului se reflectă în scrierile profetice, care, mai mult sau mai puţin, sugerează că uneori, Dumnezeu pur şi simplu a negociat cu unii dintre trimişii săi ce s-au dovedit a fi prea reticenţi la acceptarea mandatului (a se vedea textele: *Ex* 3,11-13; *Ier* 1,5-10; 20,7-9; *Am* 7,14; *Iona* 1-2).

Lumea semită şi, cu mult mai mult, comunitatea israelită, nu concepea existenţa fără Dumnezeu. Dacă psalmistul scrie: „Zis-a nebunul în inima lui: «nu este Dumnezeu»” (*Ps*14,1; 53,2), nu are în vedere negarea lui Dumnezeu, ci, mai curând, starea anormală a omului care nu crede că Dumnezeu nu se preocupă de felul în care trăieşte el. Numeroasele referiri la minunile lui Dumnezeu asupra naturii au ca motivaţie prioritară nu dovedirea existenţei lui Dumnezeu, ci consolidarea convingerii omului în implicarea directă sau indirectă a divinului în existenţa lui (*Ex* 4,1-7; *Is* 40,5; 42,12)”[3].

N-ar fi exclus ca receptivitatea mai mare a acelui popor faţă de revelaţie să fi fost o cauză a acceptării sale ca partener de dialog cu Dumnezeu. Conform Bibliei, cu un singur popor a început revelarea lui Dumnezeu ca creator (*Ps* 82,8; 72,11) unic (*Ex* 20,3; *Dt* 6,4; *Is* 40,48),

---

[3] D. BACH, „Dieu dans l’Ancien Testament”, în *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, Brepols, Paris, 1987, 355.

dar nu numai în calitate de creator s-a revelat, ci şi ca părinte iubitor. Biblia ni-l prezintă pe Dumnezeu ca Părinte în trei moduri inconfundabile şi anume:

1) ca părinte al tuturor prin creaţie (*Ps* 68,5; *Dt* 14,1; *Is* 64,8; *Mal* 2,10; *Mt* 5,45; *1 Pt* 1,17);

2) ca părinte al Domnului Iisus într-un sens unic prin naştere şi întrupare (*Mt* 11,25-27; *Mc* 14,36; *Rom* 2,15; *Gal* 4,6; *2Pt* 1,17);

3) ca părinte al tuturor credincioşilor prin adopţie sau răscumpărare (*Mt* 5,43-48; *Lc* 11,2.13; *Gal* 3,26) [4].

Cărţile celor două Testamente ne vorbesc despre un Dumnezeu revelat lumii ca părinte şi creator, ca Fiu mântuitor şi ca Duh Sfânt Mângâietor. Prin urmare, învăţătura Bisericii despre Sfânta Treime se fundamentează pe Biblie, deşi unicitatea fiinţei divine nu exclude o oarecare deosebire între Persoanele divine mai ales în ceea ce priveşte lucrarea. Adresându-se unui popor simplu şi mereu predispus idolatriei popoarelor păgâne, aghiografii Vechiului Testament au insistat mai mult asupra unicităţii lui Dumnezeu, iar pluralitatea Persoanelor este vădit voalată[5]. Altfel spus, dacă profeţii nu le-ar fi vorbit israeliţilor despre un singur Dumnezeu, ar fi căzut uşor în păcatul idolatriei în care s-au născut şi au şi trăit strămoşii lor. De fapt, nu numai prorocii, ci majoritatea aghiografilor primului Testament au repetat neîncetat că singur Domnul Dumnezeu Cel descoperit lui Avraam, Isaac şi Iacob este Dumnezeu şi nu mai există un altul afară de el (*Dt* 4,35; 6,4; *Is* 45,5.21), în ideea de a se adapta slăbiciunii contemporanilor lor[6]. Aceeaşi procedură o va aplica şi Apostolul Pavel care scria corintenilor vorbindu-le doar despre Dumnezeu Tatăl zicând: „deşi sunt aşa-zişi dumnezei, fie în cer, fie pe pământ... totuşi pentru noi este un singur Dumnezeu, Tatăl din care sunt toate şi noi întru el şi un singur Domn Iisus Hristos (*1Cor* 8,5-6).

---

[4] A se vedea mai pe larg în J.W. EDDINS, Jr. and J. TERRY YOUNG, *Holman Bible Dictionary*, Nashville-Tennesse 1991, 561; A. COHEN, *Talmudul*, Hasefer, Bucureşti 1999, 69-71.

[5] „Dieu”, în *Nouveau Dictionnaire Biblique*, 347.

[6] ST. J. CHRISOSTOME, *Sur l’Incompréhensibilité de Dieu*. I. *Homélies I-V*, Cerf, Paris 1970[2], 291.

Apostolul nu-l aminteşte pe Duhul şi insistă asupra cuvântului „singur" întrucât vorbeşte unor credincioşi proveniţi din lumea păgână politeistă şi voia să-i ajute să nu revină la vechea credinţă. Dacă Sf. Pavel a dat Tatălui numele de „Dumnezeu Unic", spune Sf. Ioan Gură de Aur, o face nu pentru că l-ar îndepărta pe Fiul de la divinitate, iar pe Duhul nici nu-l mai aminteşte, subliniem noi, o face pentru că dorea să întărească slăbiciunea acelor oameni de curând convertiţi şi să nu aibă nici un temei de a reveni la vechile credinţe[7]. Atunci deci şi tu, continuă acelaşi sfânt părinte, când auzi cuvintele „un singur" şi „nimeni", sau altele asemănătoare, nu trebuie să micşorezi slava Treimii, ci învaţă prin acestea distanţa care o separă de creaţie. Că s-a şi spus în alt loc: „Cine a cunoscut în adânc Duhul Domnului şi cine l-a sfătuit pe el? De această cunoaştere nu poate fi exclus Fiul şi nici Duhul Sfânt"[8].

În literatura de specialitate patristică s-a făcut caz de utilizarea numelui divin la plural „Elohim" care ar fi o referire la pluralitatea Persoanelor. Este de neînţeles însă de ce verbul (bara â - el a creat) este la singular. Mai curând, sintagma: „Să facem om după chipul şi asemănarea noastră (*Gen* 1,26; 40,28) are o mai mare încărcătură teologică şi este destul de relevantă pentru cea dintâi intuire a pluralităţii Persoanelor divine. Verbul ebraic „maseh" la cohortativ plural ne dezvăluie indubitabil că la actul creaţiei a participat Treimea care este de nedespărţit în voinţă şi lucrare cum nedespărţită este şi în închinare[9].

În pofida multiplelor forme de interpretare, şi anume că Dumnezeu ar fi vorbit îngerilor (deşi e greu de crezut că abia acum şi i-ar fi asociat la

---

[7] ST. J. CHRISOSTOME, *Sur l'Incompréhensibilité de Dieu*, 291.

[8] ST. J. CHRISOSTOME, *Sur l'Incompréhensibilité de Dieu*, 291.

[9] A se vedea şi P. M. DE LA CROIX, *L'Ancien Testament. Source de vie spirituelle*, Paris, 1952, 21; ca şi textul masoretic, *Septuaginta* foloseşte singularul. Tradiţiile rabinice spun însă că textul care a precedat *Septuaginta* ar fi substituit pluralului singularul pentru ca regele Ptolomeu al Egiptului să nu găsească aici un argument în favoarea politeismului printre iudei. Cf. D. BARTHÉLEMY, „Études d'histoire", în *La Bible d'Alexandrie*, ed. M. HARL, Cerf, 1986, 95. A se vedea şi G. VON RAD, *Old Testament Theology*, I, London, 1989, 145. Ideea enunţată mai sus este interesantă dar greu de acceptat ca înţelepciunea iudaică să fi făcut o atât de mare concesie, fie şi unui suveran egiptean, de a schimba textul sacru.

creaţie), slujitorilor săi sau propriei înţelepciuni, creştinii au văzut dintotdeauna în pluralul verbului o aluzie la Fiul sau la Treime. Nu este, desigur, nici pentru creştini argumentul forte. Ei sunt conştienţi că revelaţia trinitară a dumnezeirii nu s-a lămurit pe deplin decât în perioada celui de al doilea Testament (*Mt* 3,17; *Mc* 1,11).

O altă posibilă descoperire a Persoanelor treimice o aflăm tot în cartea Genezei, care pentru creator foloseşte uneori cuvântul Jahve, tradus de Septuaginta cu Domnul, alteori Elohim (pluralul maierstăţii), pentru a sublinia, probabil, unele din atributele sale ca, de altfel, şi puterea cu care a adus toate la existenţă.

Dacă scrierile primului Testament vorbesc în chip destul de voalat despre Treime, care nu putea fi bine cunoscută, ea se putea totuşi desluşi din marile evenimente ale istoriei mântuirii. În fiecare etapă a acesteia se constată o dezvoltare progresivă a revelaţiei divine. Este adevărat că nu găsim în textele primei părţi a Bibliei denumirile Persoanelor treimice, ca Tată, Fiu şi Duh Sfânt, însă prin lucrările divine în lume revelarea Sfintei Treimi a fost pregătită[10]. Spre exemplu, Cuvântul lui Dumnezeu a fost înţeles şi recunoscut ca un coparticipant la creaţie de către psalmist când spune: „Cu cuvântul Domnului cerurile s-au întărit şi cu duhul gurii lui, toată puterea lor... Că el a zis şi s-au făcut, el a poruncit şi s-au zidit" (*Ps* 32,6-9).

Persoana Fiului, cu toate că nu a fost nominalizată, a fost identificată de autorul cărţii Pildelor cu însăşi Înţelepciunea divină (3,19). Înţelepciunea este personificată şi apare ca fiind coeternă cu Dumnezeu: „Când el a întemeiat cerurile, eu eram acolo, când el a tras bolta cerului peste faţa pământului..." (8,27-28). Părintele Stăniloae sublinia că prezenţa şi lucrarea Cuvântului a fost clară şi eficientă în Vechiul Testament „prin cuvinte directe şoptite în inimile profeţilor şi prin fapte care nu puteau fi confundate cu evenimentele naturale, ci erau înfăptuirile unui Dumnezeu personal"[11]. Patriarhii şi prorocii, după cum

---

[10] „Dieu et la révélation de la Trinité", în *Mysterium Salutis, Dogmatique de l'Histoire du Salut*, II, ed. J. FEINER, Cerf, Paris, 1970, 82.

[11] D. STANILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, II, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1982, 16.

ne spune Scriptura, au stat de multe ori faţă în faţă cu Persoana care li se adresa în grai articulat pe înţelesul lor şi care le-a anunţat faptele sale trecute şi cele viitoare[12]. Într-adevăr, prezenţa şi lucrarea Cuvântului în primul Testament, ca pregătire a venirii sale cu trup asemenea nouă, era, după spusele Sfântului Maxim Mărturisitorul, o venire mai înainte de venire, însă o venire mai voalată, întrucât înainte de venirea văzută în trup, Cuvântul lui Dumnezeu venea în mod spiritual la patriarhi şi proroci, preînchipuind tainele venirii lui"[13].

2. **Revelarea plenară a Sfintei Treimi în cărţile Noului Testament**

Învăţătura despre Sfânta Treime, specifică creştinismului, este considerată ca o mare taină a creştinătăţii[14], care depăşeşte puterea de înţelegere a omului. Cu toate că revelarea deplină a lui Dumnezeu nu s-a făcut dintr-o dată, ci pe etape, pentru că omul nu l-ar fi putut înţelege în pluralitate[15], în nici una din scrierile biblice nu găsim o formulare sistematică despre Treime, dar structura trinitară apare bine conturată în scrierile neotestamentare în care se şi afirmă că Dumnezeu s-a manifestat prin Iisus Hristos şi prin mijlocirea Duhului Sfânt[16]. Numai în Hristos s-a desăvârşit revelaţia. Epistola către Evrei ne face într-adevăr cunoscut că Dumnezeu ne-a vorbit prin Fiul, după ce odinioară, în multe rânduri şi în multe chipuri a vorbit strămoşilor poporului ales prin profeţi (1,1). De aici, rezultă că revelaţia a fost progresivă.

Cărţile biblice neotestamentare, scrise după revelarea deplină a lui Dumnezeu, nu de puţine ori fac aluzii precise la unica fiinţă divină în care se disting cele trei Persoane. Mărturiile cele mai relevante pot fi grupate în unele pasaje după cum urmează: prima formulă trinitară o găsim la *Mt* 28,19 cu ordinea arhicunoscută a Persoanelor: Tatăl, Fiul şi

---

[12] D. STANILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, II, 17.

[13] SF. MAXIM MARTURISITORUL, *Capete Dogmatice*, II, 28, citat de D. STANILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, II, 17.

[14] I. BRIA, „Treime-Trinitate", în *Dicţionar de Teologie Ortodoxă, A-Z*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1981, 385.

[15] „Dieu et la Révélation de la Trinité", în *Mysterium Salutis*, II, 81.

[16] J. M. HENRY, „Trinity", în *Holman Bible Dictionary*, 371.

Duhul Sfânt, în numele cărora se săvârşeşte botezul creştin. Acest pasaj este referinţa biblică clasică de prezentare relativ sistematică a Sfintei Treimi. A doua menţiune o găsim în formula de invocare a lui Dumnezeu în trei ipostasuri de către apostolul neamurilor, în *2Cor* 13,14. O altă formulă trinitară aparţine Sfântului Petru care zice: „Aleşi după cea mai dinainte ştiinţa a lui Dumnezeu Tatăl şi prin sfinţirea de către Duhul, spre ascultare şi stropirea cu sângele lui Hristos, har nouă şi pacea să se înmulţească” (*1Pt* 1,2). Este adevărat că Biblia nu conţine o expunere detaliată a doctrinei creştine despre Treime, dar textele sfinte dispersate pe tot cuprinsul ei o atestă. Cum este şi firesc, textele neotestamentare sunt mai prompte în afirmarea Persoanelor treimice, deşi unele se fundamentează pe cele vechitestamentare.

În Evanghelia de la Ioan ni se spune că Fiul însuşi îl numeşte pe Dumnezeu părinte al său şi al oamenilor (20, 17).

La rândul său, apostolul Petru, ca cel ce a mărturisit primul dumnezeirea Fiului, scrie că lucrarea sfinţitoare a Duhului este o perfectă cooperare cu Dumnezeu Tatăl şi cu Dumnezeu Fiul, cel ce a întemeiat Bisericile din Pont, Galatia, Capadocia, Asia şi Bitinia prin sângele său (*1Pt* 1,1-2). De asemenea, Persoana Fiului este numită Dumnezeu de către evanghelistul Ioan (*In* 1,1; *1In* 5, 20), iar când Toma exclamă plin de uimire: „Domnul şi Dumnezeul meu” (*In* 20,28), Iisus acceptă acest apelativ.

Conlucrarea Persoanelor treimice în lucrarea mântuitoare este numită mântuire subiectivă. Acestea sunt invocate de apostolul Pavel ca să-i îndrepte calea către tesaloniceni (*1Tes* 3,11). Unitatea lucrării Persoanelor treimice se reflectă în textul în cauză prin utilizarea verbului κατέυθυναι (katevtinai) la singular. Acest procedeu apare ca o excepţie de la uzul gramaticii greceşti[17]. Din perspectiva teologiei pauline, ideea nu-i chiar originală, ci este, de fapt, o dezvoltare a sintagmei din Evanghelia de la Ioan: „Eu şi Tatăl una suntem” (10,30), adică eu şi Tatăl, una suntem în voinţă, în slavă şi în lucrare. De notat că în aceeaşi Evanghelie este exprimată plenar lucrarea Fiului nedespărţită de cea a

[17] „Dieu”, în *Nouveau Dictionnaire de la Bible*, 344.

Tatălui, care este nominalizat de 20 de ori în doar câteva versete, alături de Cel de-al treilea ipostas, Duhul Sfânt numit uneori „Mângâietorul”, alteori „Duhul Adevărului”. Ideea egalităţii Fiului cu Tatăl şi cu Duhul nu este specifică doar evanghelistului Ioan şi Sf. Pavel, însă este mai bine conturată la ei faţă de alţi aghiografi neotestamentari. Apostolul Pavel face o deosebire categorică între Persoanele treimice în epistola către Efeseni (4,4-6).

Teologia paulină îl recomandă pe apostol ca pe un iudeu foarte bine instruit în teologia biblică a primului Testament, iar după iluminarea de pe drumul Damascului şi acceptarea sa de către Domnul la apostolie, fostul prigonitor al creştinilor şi-a însuşit atât de temeinic tainele învăţăturii lui Hristos, încât cu greu s-ar spune că n-a fost de la început ucenic al Domnului.

Profund cunoscător al profeţiilor mesianice şi al Bibliei în general, Pavel aflase de la martori oculari că în momentul botezului, Duhul lui Dumnezeu a venit şi a rămas asupra lui (*Mt* 3,16-17). De aceea, în abordarea teologică a operei mântuitoare atribuite cu precădere Fiului, subliniază că aceasta nu poate fi în nici un fel despărţită de lucrarea Duhului sau a Tatălui. În epistola către Evrei (atribuită de mulţi exegeţi apostolului neamurilor) se precizează că „Fiul s-a adus pe sine jertfă prin Duhul cel veşnic” (8,14).

Am arătat deja că despre conlucrarea Fiului cu Tatăl şi cu Duhul vorbeşte la fel de bine Sfântul Ioan. Acesta are în vedere, mai întâi, momentul Cincizecimii, când Duhul supradenumit Mângâietorul va fi trimis în lume, în primul rând, peste apostolii care trebuiau consolaţi imediat de către Tatăl, în numele Fiului şi în locul acestuia (*In* 14,26), iar în al doilea rând, pentru a continua lucrarea Fiului şi care-l va mărturisi pe Fiul (15,26).

Dacă din scrierile vechitestamentare aflăm doar indirect despre lucrarea tuturor Persoanelor treimice prin Persoana Tatălui, în cele neotestamentare, Dumnezeu Tatăl şi Dumnezeu Fiul sunt amintiţi împreună cu Duhul sau singuri, în special în epistola paulină către Romani: „Iisus Hristos Domnul nostru a fost rânduit Fiu al lui Dumnezeu” (1,4). Prin Duhul sfinţeniei, Iisus este rânduit Fiu al Tatălui întru putere... Sfinţii Părinţi au interpretat pneumatologic hristologia

textului paulin, punând accent în primul rând pe rolul Duhului în raporturile intertrinitare[18].

Cât despre Duhul Sfânt ca a treia Persoană divină, el este identificat cu Dumnezeu de către Sfântul Luca atunci când prin gura lui Petru spune că cel ce a minţit Duhului, a minţit chiar lui Dumnezeu (*Fap* 5,3-4). Cu toate că în alte texte este numit doar Domn (*2Cor* 3,18; *1Cor* 2,10,11; 3, 16), El este menţionat alături de celelalte două Persoane divine în arhicunoscuta formulă baptismală (*Mt* 28,19-20), precum şi în binecuvântările pauline (*1Cor* 12,4, 6; *2Cor* 13,13; *Ef* 4,4-6). Este adevărat că în unele binecuvântări (*Rom* 1,7), apostolul Pavel nu menţionează direct cea de-a treia Persoană a Sfintei Treimi, dar face aluzie indirectă la izvorul sfinţeniei când îi numeşte pe creştinii romani „sfinţii din Roma” (1,4). Ori, sfinţii n-au putut primi harul „care vine de la Tatăl şi Fiul decât prin Duhul Sfânt (6,23)[19], căci dacă Fiul - „Cuvântul nu a lipsit niciodată Tatălui (*Rom* 9,6), nici Duhul nu a lipsit vreodată Cuvântului”[20]. Prin Duhul Sfânt numit de Sfântul Pavel: „Duhul Fiului”, „Duhul lui Hristos” (*Rom* 8,9), „Duhul Înfierii” (8,15), „Duhul vieţii” (8,10), „Duhul Sfinţeniei” (1,4), „Duhul lui Dumnezeu” (9,9), „Duhul Sfânt” (5,5; 8,9; 14,17; 15,16.19) sau numai „Duhul” (8, 5.11.15.16. 26.27), creştinul care nu mai vieţuieşte doar după trup poate intra în dialog cu Dumnezeu pentru că a primit Duhul înfierii (*Rom* 8,14). Punctul forte al gândirii teologice pauline îl constituie nu numai sublinierea, prin utilizarea atât de deasă a cuvântului πνέυμα, ci şi accentuarea lucrării pnevmatologice în lume şi participarea Duhului la chiar opera şi jertfa lui Hristos şi recunoaşterea profeţiei lui Isaia despre revărsarea Duhului lui Dumnezeu peste cel numit Odraslă (*Is* 44,3) pe care o numeşte „revărsarea Duhului peste creaţie” 5,5). Revărsarea Duhului în inimile ucenicilor, după împlinirea actului mântuitor de către Fiul, avea pe de o parte, darul de a le reaminti şi de a-i face să înţeleagă

[18] D. VIEZUIANU, *Hristologia Epistolei către Romani a Sfântului Apostol Pavel*, Offsetcolor, Râmnicu Vâlcea 1999, 74.

[19] D. VIEZUIANU, *Hristologia Epistolei către Romani...*, 74.

[20] SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, 17.

faptele lui Iisus[21], iar, pe de alta, menirea de a stabili un nou raport al omului cu Dumnezeu şi, de fapt, cu toate Persoanele Sfintei Treimi. Din epistola către Romani, în mod special apare ideea că, prin jertfa lui Hristos şi datorită şi Duhului, omul ajunge la o nouă viaţă, la un nou raport cu Dumnezeu conceput ca Părinte iubitor al tuturor celor care-l mărturisesc pe Hristos ca Fiu al său. Şi în primul Testament Dumnezeu s-a revelat omului ca Părinte (*Ier* 3,19; *Num* 11,12; *Is* 63,16; 64,7; *Mal* 1,6 etc.), însă, abia prin Hristos şi Duhul, omul se poate adresa liber lui Dumnezeu şi cu încredere de Fiu. De aceea, cărţile neotestamentare nici nu mai folosesc atât de abundent termenul de slugă (eved) pentru că prin conlucrarea Persoanelor treimice, omul este destinat libertăţii. Prin Hristos de acum credinciosul poate într-adevăr şi trebuie să se apropie de Dumnezeu cu aceeaşi libertate şi încredere ca şi Hristos de Părintele divin[22]. Tot din epistolele pauline se detaşează clar ideea că Hristos Domnul nu ţine numai pentru sine dreptul de filiaţie, ci îl împarte cu credincioşii pe care-i doreşte fraţi ai săi. El devine pentru noi un frate mai mare, dar vrea, totodată, să se constituie şi într-un model pe care trebuie să-l imităm parcurgând şi noi aceeaşi cale a ascultării desăvârşite de Părintele ceresc[23]. Hristos Domnul ca Fiu primeşte totul de la Tatăl şi ne face şi pe noi părtaşi deschizându-ne, în acelaşi timp, calea unei noi şi sporite relaţii cu Dumnezeu, iar Duhul Sfânt ne descoperă noua noastră stare, din interiorul nostru, fiind el însuşi strigătul fiinţei noastre care-i zice: „Ava", adică Părinte (*Rom* 8,15)[24].

În concluzie, se impune a sublinia că Persoanele Sfintei Treimi, mărturisite de întreaga creştinătate şi, în mod special, de cele două mari Biserici istorice, pot constitui fundamentul dialogului ecumenic. Într-adevăr, conform mărturisirii de credinţă, nu ne putem mântui fără a-l mărturisi pe Dumnezeu cel unul în fiinţă şi întreit în Persoane. În dialogul ecumenic între cele două Biserici inaugurat în 1980 la Rodos şi Patmos,

---

[21] M. MAGGIONI, „Expérience spirituelle dans la Bible", în *Dictionnaire de la vie spirituelle*, ed. S. DE FIORES - F. GAFI, Cerf, Paris 1987, 407.

[22] M. MAGGIONI, „Expérience spirituelle dans la Bible", 407.

[23] M. MAGGIONI, „Expérience spirituelle dans la Bible", 407.

[24] M. MAGGIONI, „Expérience spirituelle dans la Bible", 407.

ca şi în a doua Adunare generală de la München, 1982, în documentul final s-a menţionat, printre altele, şi aspectul trinitar al soteriologiei şi al dialogului bilateral. Cum Bisericile sunt chemate la unitate, se impune ca temeiul unităţii ecleziale să fie unitatea treimică.

Résumé

On sait déja que la plupart des religions prétend que leurs livres fondamenteaux sont saints. La religion chrétienne n'en fait pas excéption. La Bible est bien différente d'autres. Bien qu'elle nous parle d'un Dieu personnel, elle ne l'a jamais fait à la manière descriptive. Simplemcnt elle nous invite à suivre ses commendements. Il faut souligner aussi que la Bible nous parle non seulement de la révélation de Dieu, mais elle nous rappelle maintes fois d' une révélation kénotique de Dieu qui a anticipé l' Incarnation du Christ - la kénose par excélence. Sauf la Bible il n' y a pas d' autres temoins de Dieu. La révélation divine comme un act kénotique se reflècte surtout dans les écrits prophétiques. Ainsi ils nous disent plusieurs fois que Dieu a du même négocier avec les homme en les invitant d' aller en mission (voir *Isaïe* 6,8; *Jér* l,5-7; *Exode* 3,11-14).

Premièrement Dieu s' est révélé à Israël parce qu' Il l' a préféré pour le fait qu' il était plus recéptive à la révélation divine. Pourtant, tout au long de l' histoire de ce peuple, Dieu ne s' est pas encore révélé comme Trinité. I1 a connu le danger de ce peuple de retomber en idolatrie d' autres peuples.

La littérature patristique a précisé qu' on peut entrevoir la Trinité même dans les premières pages de la Bible. On peut citer la syntagma „Faisons l' homme à notre réplique, selon notre rassemblance" (*Genèse* 1,26). Bien sûr que les personnes de la Trinité se sont pleinement révélés après la Nouvelle Alliance (voir *Mt* 3,17; Marc 1,11). Comme l' enseignement sur la Sainte Trinité est un mystère de la chrétienté, il dépasse toujours la possibilité de compréhension.

Les livres de la Nouvelle Alliance Nous disent maintes fois de la révélation de Dieu unique en trois personnes (*Mt*28,19; *2 Cor* 13,13; *1Pierre* 1,2). De fait, l' apôtre Pierre a confessé pour la première fois la divinité de Jésus et c'est lui aussi qui remarque l'oeuvre sacramentelle de l' Esprit qui n' est pas du tout détachée de celle du

Père et du Fils. De son côté, saint Jean souligne aussi la coopération du Fils avec le Père et le Saint Esprit. Premièrement il dit que l' Esprit sera envoyé au monde pour consoler les apôtres au nom du Fils (*Jean* 14,26) et de continuer l' oeuvre du Fils (15,26). C' est pourquoi le Saint Esprit est diversement nommé par saint Paul: „L' Esprit du Fils, „l' Esprit du Christ" (*Rom* 8,9), „l' Esprit de la vie" (8,10), „l' Esprit de la Sainteté (1,4), „l' Esprit de Dieu" (9,9) etc.

En conclusion il faut préciser que les personnes trinitaires ont réalisé ensemble 1a grande oeuvre du salut, et par elles - mêmes les chrétiens reçoivent la nouvelle qualité des fils de Dieu. C' est pourquoi tous ceux qui confèssent le même Dieu comme Père deviennent frères dans la foi. C' est donc bien justifié que les personnes trinitaires deviennent la base du dialogue oecuménique d' aujourd' hui. On se souviennt que dans le dialogue bilatérale de deux Eglises historiques inauguré à Rhodos (1980) et à Patmos et puis, à l' occasion de la seconde assemblée générale de Munich (1982), dans le document final on a mentionné l'aspect trinitaire et sotériologique du dialogue.

PREASFÂNTA TREIME MÂNTUITOARE

Pr. Prof. Dr. Eduard Ferenţ
Institutul Teologic Romano-Catolic, Iaşi

Revelaţia Noului Testament este întrepătrunsă de la un capăt la altul de *taina lui Dumnezeu* (*1Cor* 2,1), adică de misterul lui Cristos. Acesta, fiind în toată structura lui salvific, e firesc ca şi Marea lui Revelaţie - Preasfânta Treime - să fie tot salvifică. Preasfânta Treime este un mister mântuitor, altminteri nici nu ne-ar fi fost revelată.

Tratând despre economia mântuirii, sfântul Irineu spune că Fiul şi Duhul Sfânt sunt *manus ambae Patris*, cele două mâini ale Tatălui cu care El nu numai că a creat lumea, dar continuă să săvârşească în ea lucrarea sa mântuitoare[1]. Sintetizând toată Tradiţia Apostolică, în altă parte, acelaşi Părinte al teologiei mărturiseşte: „Credinţa noastră este aceasta: în toate şi peste toate nu există decât un singur Dumnezeu Tată, un singur Cuvânt, un singur Duh şi o singură mântuire pentru toţi aceia care cred în El"[2].

Tertulian, la rândul său, spunea cam în aceeaşi perioadă: „*Pater, Filius et Spiritus Sanctus sunt sponsores salutis nostrae*": „Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt sunt garanţii mântuirii noastre"[3]. Că Preasfânta Treime este misterul central al credinţei creştine, că pe ea se întemeiază toată viaţa Bisericii, că ea este autoarea mântuirii noastre, e ceea ce ne învaţă şi

---

[1] SF. IRINEU, *Contra ereziei lui Hermogen*, 45,l. Textul este atribuit sfântului Irineu de F. LOOFS, „Theophilus von Antiochien *Adversus Marcionem* und die anderen theologischen Quellen bei Irinaeus", în *Texte und Untersuchungen*, Leipzig 1930, 41, 2. Pr. Dr. Dumitru Fecioru se îndoieşte dacă sfântul Irineu s-ar fi folosit de această carte a lui Teofil dinAntiohia. Cf. *Trei cărţi către Autolic*, în *Apologeţii de Limbă Greacă*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortotodxe Române, Bucureşti 1997, 361.

[2] SF. IRINEU, *Adversus haereses*, IV, 6 - 7, SChr 100, Cerf, Paris 1965, 455.

[3] Q.S.F. TERTULIANUS, *De baptismo* 6, SChr 35, Cerf, Paris 1952.

Conciliul Vatican al II-lea:

> Planul mântuirii decurge din izvorul iubirii, adică din caritatea lui Dumnezeu Tatăl care, fiind începutul fără de început, din care se naşte Fiul şi de la care purcede Duhul Sfânt prin Fiul, creându-ne în mod liber în nemărginita şi îndurătoarea sa bunătate şi, mai mult, chemându-ne în mod gratuit la împărtăşirea cu El în viaţa şi în gloria sa, şi-a revărsat cu dărnicie bunătatea divină şi nu încetează să o reverse, aşa încât el, care este Creatorul a toate, să fie în cele din urmă „totul în toţi" (*1Cor* 15, 28) procurând în acelaşi timp gloria sa şi fericirea noastră[4].

Din aceste mărturii reiese că, pentru sfânta Biserică şi pentru toţi creştinii, Preasfânta Treime este taina Treimii mântuitoare. Cu alte cuvinte, în economia Revelaţiei şi a mântuirii avem o manifestare a ordinii trinitare consubstanţiale[5]. De la manifestările Treimii economice, de la viaţa şi lucrările sale - *ad extra* -, în afară, revelate nouă în Sfintele Scripturi, putem să ne urcăm la viaţa treimică *ad intra*, la Treimea imanentă sau teologică, recunoscând din ce în ce mai clar că Preasfânta Treime este izvorul originar şi transcendent al istoriei mântuirii. Între fiinţa lui Dumnezeu în sine şi fiinţarea Sa *pentru noi* nu există nici ruptură şi nici opoziţie, deoarece Dumnezeul cel viu şi adevărat nu se revelează altfel decât este de fapt. Fiinţa adevărată şi deplină lucrează *ad extra* după cum este *în sine*.

1. **Ritmul lucrării mântuitoare a Treimii economice**

Prezentându-ne lucrarea mântuitoare, în mod statornic comună, a celor trei ipostasuri dumnezeieşti, Părinţii Bisericii ne spun că ea pleacă *de la*

---

[4] CONCILIUL VATICAN II, Decretul despre activitatea misionară a Bisericii, *Ad Gentes* (AG), nr. 2, EV 1, 1091.

[5] *Cf.* M.J. LE GUILLOU, *Le mystère du Père*. Libraire Arthème Fayard, Paris 1973; trad. italiană *Il mistero del Padre*, Jaca Book, Milano 1979, 101; F. BRUNO, *Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano,* Paoline, Alba (Cuneo) 1988), 94ş.u.

Tatăl şi ajunge la noi *prin* Fiul *în* Duhul Sfânt şi ne conduce iarăşi *în* Duhul *prin* Fiul *la* Tatăl. Noi, Latinii, spunem că totul porneşte "*ab Patre, per Filium, in Spiritu Sancto, ad Patrem*"[6].

Acest ritm trinitar marchează toată istoria mântuirii, începând, mai ales, de la momentul central al acesteia, Întruparea Cuvântului. Misterul pascal al lui Cristos este profund trinitar în ambele momente ale sale: atât în intrarea sa în lume - εἴςοδος -, cât şi în ieşirea sa din lumea aceasta - ἔξοδος -, prin participarea celor trei Ipostasuri divine. Isus, Fiul lui Dumnezeu, vine în lume *de la* Tatăl, trimis de El. Se face carne prin intervenţia creatoare a Duhului Sfânt. Se botează în Iordan în timp ce vocea Tatălui răsună, iar Duhul coboară asupra lui din nou, în formă de porumbel. La Schimbarea la Faţă, vocea Tatălui răsună din nou, în timp ce Duhul Sfânt, sub formă de nor luminos, îi dezvăluie strălucirea Dumnezeirii, învăluindu-l din nou împreună cu cei trei apostoli. În timpul pătimirii, se oferă Tatălui ca jertfă de împăcare, sub înrâurirea Duhului etern (*Evr* 9,14). Plecând din lumea aceasta, se întoarce *la* Tatăl său *în* puterea Duhului care l-a înviat din morţi (*Rom* 8,11), constituindu-l în starea glorioasă de *Kyrios*, de Domn şi Cristos (*cf. Rom* 1,4; *Fil* 2,9-11; *Fap* 2,36). Lucrarea mântuirii noastre, aşadar, asemenea vieţii Cuvântului întrupat, este profund trinitară: este decisă de Tatăl în Sfatul său veşnic *de la* care începe, este săvârşită *prin* Fiul şi este desăvârşită *în* Duhul Sfânt, Duhul adevărului şi al harului (*cf. Evr* 10,29)[7].

Pentru a ilustra acest ritm trinitar al istoriei mântuirii, voi apela la o altă mărturie a sfântului Irineu. Apărând *Regula credinţei apostolice*, Părintele teologiei interpretează în sens trinitar un text de-al sfântului Paul, text care la prima vedere nu apare astfel. E vorba de versetul din *Ef*

---

[6] *Cf.* C. VAGAGGINI, *Il senso teologico della liturgia. Saggio di liturgia teologica generale*, Paoline, Roma 1965, 290-212; G. BUNGE OSB, *Der andere Paraklet. Die Ikone der Heiligen Dreifaltigkeit des Malermönchs Andrej Rubliov*, Der Christliche, Würzburg 1994; trad. română *Icoana Sfintei Treimi a Cuviosului Andrei Rubliov sau Celălalt Paraclet*, Deisis, Sibiu 1996, 77 şi 89; E. FERENT, *Dumnezeul cel viu, unic în fiinţă şi întreit în Persoane.* Presa Bună, Iaşi 1997, 231ş.u.

[7] *Cf.* E. FERENT, *Dumnezeul cel viu...*, 256-261. Se pot vedea cele trei capitole dedicate Celor trei Ipostasuri divine, *Ibidem*, 207ş.u.

4,6: „Există un singur Dumnezeu, Părinte al tuturor, care este peste toate, prin toate şi în toţi”.

După ce a prezentat textul paulin, Irineu împarte cele trei părţi ale versetului şi cele trei prepoziţii, ἐπί, διά, ἐν, între cele trei Persoane ale Treimii, zicând:

> Căci peste toate - ἐπί - este Tatăl, şi prin toate - διά - este Cuvântul, căci prin intermediul său totul a fost creat de către Tatăl; dar în noi toţi - ἐν - este Duhul, care strigă: Abba, Părinte!, şi îl formează pe om după asemănarea lui Dumnezeu. Aşadar, Duhul ne manifestă Cuvântul şi de aceea profeţii îl vesteau pe Fiul lui Dumnezeu. Dar Cuvântul ni-l manifestă pe Duhul Sfânt, vorbeşte profeţilor şi îl înalţă pe om la Dumnezeu[8].

Valoarea acestei exegeze pe care o inaugurează Irineu constă în aceea că el elaborează o nouă metodă teologică pe care o vor prelua Sfinţii Părinţi. Desigur, la Paul, versetul nu se referă direct decât la Tatăl, dar El fiind de o fiinţă şi nedespărţit de Fiul, texte ca cel din *Ef* 4,6 şi *Rm* 11,36: „Căci de la el şi prin el şi întru el sunt toate” se pot spune şi despre Fiul şi despre Duhul Sfânt. Regăsim, astfel, tema atât de iubită de Irineu, aceea a Dumnezeului unic în fiinţă care, deşi este unic, cu toate acestea nu este solitar.

Avem aici un principiu teologic fundamental, acela al primatului inţiativei lui Dumnezeu Tatăl. Irineu stabileşte acea prioritate a bunăvoirii - εὐδοκία -, făcând o distincţie între cunoaşterea lui Dumnezeu *în sine*, după măreţia şi cunoaşterea lui Dumnezeu *faţă de noi*, după iubirea sa[9].

Expresia *după bunăvoirea tatălui* - κατά τὴν εὐδοκίαν τοῦ Πατρὸς[10] (*cf. Lc* 2,14; 12,32; *Mt* 11,26; *Ef* 1,5) are o deosebită valoare teologică. Ea ne trimite la o alegere dumnezeiască, alegere care, la rândul ei, face parte din *planul iubitor al Tatălui* conceput din veşnicie, plan după care

---

[8] SF. IRINEU, *Démonstration de la prédication apostolique*, 5-7, SChr 62, Cerf, Paris 1959, 37-40.

[9] *Cf.* M.J. LE GUILLOU, *Il Mistero del Padre*, 46-48.

[10] *Cf.* SF. IRINEU, *Adversus haereses*, IV, 26, 2, SChr 100, Cerf, Paris 1965, 719.

se desfăşoară toată economia mântuirii oamenilor. În istoria mântuirii, totul este orânduit conform acestei voinţe binevoitoare a Tatălui. El este cel care cunoaşte inimile, care alege Apostolii pentru a-i face părtaşi de misterul lui Cristos şi de darul său pascal, Duhul Sfânt. Biserica, Noul Israel, chemată după bunăvoirea Tatălui, instituită de Isus Cristos, zidită pe sfinţii Apostoli, nu poate subzista decât prin darul Duhului Sfânt, care se transmite din generaţie în generaţie prin succesiunea apostolică[11].

În acest mod, în viaţa Bisericii totul se desfăşoară organic, după libera alegere divină, după liberul şi iubitorul plan al Tatălui. Totul apără şi dă mărturie despre lucrarea comună a Treimii Preasfinte în vederea mântuirii noastre. Aceasta este, de fapt, însăşi structura vieţii noastre creştine: mărturia trinitară.

Sfântul Vasile cel Mare a exprimat cel mai bine acest adevăr atunci când a spus că noi credem şi trăim după cum am fost botezaţi:

> Noi credem după cum am fost botezaţi şi-l preamărim pe Dumnezeu după cum credem. Aşadar, pentru că ne-a fost dăruit un Botez de către Mântuitorul în numele Tatălui şi al Fiului şi al Duhului Sfânt, noi facem mărturisire de credinţă conform cu acest Botez şi o doxologie conform cu această credinţă, preamărindu-l pe Duhul Sfânt împreună cu Tatăl şi cu Fiul, deoarece suntem convinşi că el nu este străin de natura divină[12].

Aşadar, în cadrul *economiei* stabilite în Dumnezeu, realizarea cotidiană a mântuirii noastre constă în mărturisirea Treimii nedespărţite. Toată viaţa noastră creştină constă în a ne lăsa introduşi în Misterul trinitar şi în a trăi din el. Odată umpluţi de Treime, suntem chemaţi la o statornică strădanie de a nu cădea din Treime.

Adevăratul creştin se deosebeşte tocmai prin credinţa integră în unicul Dumnezeu atotputernic, Principiul tuturor lucrurilor şi în Fiul lui Dumnezeu, Isus Cristos, Domnul nostru, cauza imediată a tuturor

---

[11] Cf. HIPOLIT, *La Tradition Apostolique*, ed. B. BOTTE, OSB, SChr 11 bis, Cerf, Paris 1968, 26-29.

[12] SF. VASILE CEL MARE, *Lettres*, II, ed. Z. COURTONNE, Cerf, Budé 1961, 86. *Cf.* E. FERENT, *Dumnezeul cel viu...,* 493.

făpturilor; prin încrederea nestrămutată în *economiile* prin care Fiul lui Dumnezeu s-a făcut om, ca şi prin credinţa adevărată în Duhul Sfânt, izvorul adevăratei gnoze, care manifestă *economiile* Tatălui şi ale Fiului fiecărei generaţii, după bunăvoirea Tatălui[13].

Cel care în orice epocă va recunoaşte acelaşi Dumnezeu, acelaşi Cuvânt al lui Dumnezeu, acelaşi Duh al lui Dumnezeu şi acelaşi neam omenesc în sânul căruia trăieşte, va dobândi mântuirea Treimii. În economia trinitară a misterului mântuirii ni se manifestă, aşadar, ordinea treimică a Persoanelor divine, modul lor de a fi consubstanţial: Tată, Fiu şi Duh Sfânt (*Mt* 28,19). Din clipa în care Persoanele divine decid să lucreze *în afară*, nu pot lucra decât în conformitate cu ceea ce sunt în Treimea imanentă sau teologică.

În principiul teologic enunţat de Irineu în textul anterior, întâlnim însuşi *obiectul formal al credinţei noastre trinitare*, motivul pentru care a crezut el şi toţi Părinţii Bisericii. Acest obiect formal este, de fapt, un subiect, este însuşi Dumnezeul cel viu care, în cuvântul său încredinţat Bisericii, se revelează pe El însuşi şi planul conform căruia a decis să creeze în mod liber, să adopte şi să salveze omenirea în Fiul său. În lumina acestui *plan*, omul se descoperă în Cristos ca făptura adoptată de Dumnezeu încă din veşnicie; descoperă legătura dintre aceste două dimensiuni ale mântuirii, a creaţiei şi a adopţiunii, în unicul mister care este Cristos, centrul hermeneutic *catolic* al Revelaţiei. Pentru sfântul Irineu, acest obiect formal al Revelaţiei constituie însăşi norma credinţei. Normativitatea acesteia nu este lăsată la bunul nostru plac, deoarece provine din misterul trinitar care lucrează permanent în Biserică. Datorită ei, Duhul Sfânt dispune de o *memorie escatologică* şi menţine în Biserică actualitatea mărturisirii credinţei: „Duhul însuşi dă mărturie sufletului nostru că suntem fii ai lui Dumnezeu” (*Rom* 8,16)[14].

Norma credinţei trinitare este coloana vertebrală a teologiei lui Irineu. Opunându-se gnozei invadatoare din timpul său, învaţă că:

> În toate acestea şi prin toate apare un singur şi acelaşi Dumnezeu Tatăl: El a modelat omul şi a promis părinţilor noştri moştenirea pământului.

---

[13] *Cf.* SF. IRINEU, *Adversus haereses*, IV, 33, 7-9.15, SChr 100, 817 - 821; 843-847.

[14] *Cf.* M. J. LE GUILLOU, *Il mistero del Padre...*, 21-23

> El o va dărui la învierea drepţilor şi va împlini făgăduinţele în împărăţia Fiului său; el este acela care, în sfârşit, va dărui după paternitatea sa, aceste bunuri pe care ochiul nu le-a văzut, pe care urechea nu le-a auzit şi care n-au urcat până la inima omului (*1Cor* 2,9). Nu există, într-adevăr, decât un Fiu, care a împlinit voia Tatălui şi un singur neam omenesc în care se împlinesc *economiile*, misterele lui Dumnezeu. Aceste mistere, îngerii înşişi doresc să le contemple (*1Pt* 1,12), dar ei nu pot pătrunde Înţelepciunea lui Dumnezeu, prin lucrarea căreia opera modelată de el este făcută asemănătoare şi concorporală Fiului: căci Dumnezeu a voit ca Odrasla sa (*Progenies*), Cuvântul, Întâiul născut, să coboare spre creatură, adică spre opera modelată şi să fie cuprinsă de el, iar creatura, la rândul ei, să cuprindă Cuvântul - *ut capiatur ab eo, et factura iterum capiat Verbum* - şi să se înalţe spre el, depăşind astfel îngerii şi devenind după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu[15].

Înţelepciunea vie a Tatălui, la Irineu, este însuşi Duhul Sfânt. Aşadar, toată doctrina conţinută în *Adversus haereses* se termină într-o perspectivă economico-trinitară: omul nu poate să ajungă la Tatăl decât devenind *asemenea* Fiului, asemănare pe care i-o poate dărui numai Duhul Sfânt.

Din cele spuse reiese unirea în Persoana Fiului a condiţiei trinitare şi a celei *economice*: invizibil în filiaţia eternă după natură, în sânul Tatălui, Fiul s-a făcut vizibil în timp, iar prin Întruparea sa ne-a făcut vizibil pe Tatăl cel nevăzut, făcându-ne părtaşi de viaţa sa dumnezeiască:

> Adevărul s-a manifestat când Cuvântul lui Dumnezeu s-a făcut om, devenind asemenea omului şi făcând omul asemenea lui, pentru ca, prin asemănarea cu Fiul, omul să devină preţios în ochii Tatălui. Odinioară se spunea că omul a fost făcut după chipul lui Dumnezeu, dar aceasta nu apărea - *non autem ostendebatur* -, deoarece Cuvântul era încă invizibil, El, după chipul căruia fusese făcut omul: pentru acest motiv a pierdut uşor asemănarea. Dar, când Fiul lui Dumnezeu s-a făcut trup, a întărit atât una, cât şi cealaltă: a manifestat chipul adevărat, devenind El însuşi ceea ce era chipul său şi a restabilit asemănarea în mod stabil, făcând omul cu totul asemenea Tatălui celui nevăzut prin intermediul

[15] SF. IRINEU, *Adversus haereses*, V, 36, 3, SChr 153, 465-467.

Cuvântului de acum vizibil[16].

În Cristos, oamenii întâlnesc Persoana Fiului, chipul desăvârşit al Tatălui, cu care sunt *înrudiţi* încă de la creaţie. Tocmai în virtutea acestei *rudenii*, Isus însuşi, în conformitate cu voinţa îndurătoare a Tatălui, le iese în întâmpinare pentru a le reface chipul întunecat şi a le restitui asemănarea pierdută.

Toată această bogăţie teologică n-a fost asimilată suficient. Sfântul Irineu n-a cunoscut problemele pastorale ale lui Augustin şi ale capadocienilor de mai târziu. El a beneficiat, am putea spune, de mai multă linişte, deşi gnosticii i-au dat şi lui de furcă. Fiind în contact direct cu Policarp şi cu cei care au lucrat împreună cu Clement Romanul şi cu Iustin, ca om apostolic şi apologet ce era, s-a adăpat din plin din izvorul cristalin al Tradiţiei Apostolice. De aceea, teologia sa este mereu proaspătă, nespus de actuală, mai ales în acest moment ecumenic. Asimilându-i învăţătura apostolică, am putea evita în linişte şi adevăr unele aspecte *conflictuale* apărute de-a lungul veacurilor între noi, creştinii.

Rămânând în câmpul catolic, trebuie să recunosc cu bucurie reîntoarcerea multor teologi catolici actuali la asemenea izvoare. Printre ei, vrednici de amintit sunt Henri de Lubac SJ (1896 - 1991), Louis Bouyer, Card. Jean Daniélou SJ (1905 - 1974), Urs von Balthasar (1905 - 1988), Yves Congar OP (1904 - 1994) şi Karl Rahner SJ (1904 - 1984). Dacă aceşti teologi răspândesc prin operele lor prospeţimea Evangheliei, se datorează în mare parte teologiei Părinţilor din care s-au inspirat. Unul dintre ei, Karl Rahner, aprofundând revelaţia noutestamentară în privinţa Preasfintei Treimi, ca să rămânem la tema noastră, şi asociind-o cu mărturia Părinţilor, a dedus *marea sa axiomă trinitară* despre care vreau să tratez în cel de-al doilea paragraf.

2. **Treimea imanentă este Treimea economică**

---

[16] SF. IRINEU, *Adversus haereses*, V, 16, 2, SChr 153, 217.

Lucrarea mântuirii noastre este lucrarea comună a Treimii nedespărţite. După ce Isus Cristos, Fiul celui Preaînalt, Fiul lui Dumnezeu (*cf. Mt* 1,24; *Lc* 1,35), a făcut toată viaţa ucenicia ascultării faţă de Tatăl (*cf. In* 6,38; 10,17; 14,31; 19,30), oferindu-se Tatălui ca jertfă pentru iertarea păcatelor noastre (*cf. Evr* 9,26; 9,14; 10,12), ne-a dăruit ca Mângâietor pe Duhul Sfânt, *ca să fie cu noi în veac* (*In* 14,16; 15,26)[17] . Cine primeşte pe Duhul Sfânt *care de la Tatăl purcede* (*In* 15,26), prin suflarea celui Înviat (*cf. In* 20,22; *1In* 4,13), acela devine templul Duhului Sfânt (*cf. 1Cor* 6,19), un lăcaş viu al nedespărţitei Treimi (*cf. 1Cor* 3,16). Aşadar, cine este în Cristos Isus, este o făptură nouă; lucrurile vechi şi tot omul cel vechi dispar şi apar altele noi (*cf. 2Cor* 5,17). Toată această lucrare îndumnezeitoare a omului e săvârşită de Treimea economică sau mântuitoare. Din misiunile temporale ale Fiului şi Duhului Sfânt, ca şi din lucrările lor din care transpar caracterele proprii ale acestor Ipostasuri Divine ne putem urca cu ajutorul *Duhului harului* (*Evr* 10,29) spre viaţa intratrinitară a Treimii imanente sau teologice. E ceea ce a făcut părintele Karl Rahner şi alţi teologi catolici care l-au urmat pe acest drum anevoios[18].

Prin *Treimea teologică* înţelegem fiinţa lui Dumnezeu *în sine*, misterul intratrinitar ca atare. *Treimea economică* este fiinţarea şi lucrarea Treimii *pentru noi* în istoria mântuirii. Altfel spus, numai de la misiunile trinitare în istorie ale Fiului şi ale Duhului Sfânt ne putem urca şi putem cunoaşte originile lor eterne, relaţiile care manifestă ultima raţiune a propriului lor caracter personal.

---

[17] Toată pneumatologia Evanghelistului Ioan, ca rod pascal al Mielului înjunghiat pentru păcatele noastre, am tratat-o aparte în E. FERENT, *Pneumatologia. Duhul Sfânt, Domnul şi de viaţă Făcătorul,* Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice Bucureşti 1999, 145-186.

[18] *Cf.* K. RAHNER, „Bemerkugen zur Gotteslehre in der katolische Dogmatik”, în *Schriften*, IV, 103-133; IDEM, „Il Dio Trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza”, în *Mysterium Salutis*, III, Queriniana, Brescia 1972[3], 413-416; IDEM, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Herder, Freiburg im Breisgau 1976; trad. italiană *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Paoline 1977[2], 186-188. Citez această ediţie.

Sfântul Toma de Aquino spune: „Misiunea include purcederea din Principiu..., include purcederea eternă şi adaugă ceva, adică un efect temporal: raportul Persoanei divine cu Principiul său nu poate fi decât veşnic”[19].

Teologia apuseană vede în economia mântuirii o manifestare a ordinii trinitare consubstanţiale. Modul ipostatic de a fi al Persoanelor este acelaşi, fie în purcederea consubstanţială, fie în misiunea economică. De aceea, Sfânta Treime este un mister al mântuirii, altminteri nici n-ar fi fost revelată de Isus Cristos. Teologia, în acest caz, trebuie să arate de ce este Preasfânta Treime mister mântuitor. Mai mult, din toate tratatele de dogmatică trebuie să reiasă că realităţile salvifice considerate de ele nu pot fi recunoscute fără a recurge la acest mister originar al creştinismului.

Principiul care arată că Preasfânta Treime este *mysterium salutis* şi dovedeşte această legătură între tratatele de dogmatică este tocmai axioma Părintelui Rahner: *Treimea economică este Treimea imanentă şi invers*. Doctrina *misiunilor temporale* este punctul de plecare al acestei axiome, al acestei învăţături.

În cazul celei de-a doua Persoane, de exemplu, există o *misiune temporală*, o prezenţă în lume, o realitate economico-salvifică, care nu este doar *apropriată* acestei Persoane divine, dar îi este proprie. Logosul este prin însăşi fiinţa sa acela care poate fi exprimat. Este Cuvântul Tatălui, acela în care Tatăl se poate manifesta. Ceea ce Cuvântul întrupat este şi face ca om constituie existenţa Logosului ca mântuire a noastră *lângă noi*, pentru noi, prezenţă care revelează Logosul însuşi. Cu alte cuvinte, Logosul, care este din veşnicie spre sânul Tatălui în viaţa intradivină, este Logosul *economic*, Cuvântul exprimat şi întrupat. De aceea, cunoaşterea Treimii *imanente* nu poate proveni decât din cunoaşterea Treimii *economice* sau mântuitoare. Altfel spus, pornind de la Treimea *misiunilor temporale* externe ajungem la Treimea *purcederilor* interne, intradivine, consubstanţiale, veşnice şi necesare,

---

[19] „Missio importat processionem a principio..., includit processionem aeternam et aliquid addit scilicet temporalem effectum: habitudo enim divinae Personae ad suum principium non est nisi ab aeterno”, SF. TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 43, a. 2 ad 3.

mărturisind cu gura şi crezând cu inima că Tatăl este şi era din veşnicie *Tatăl slavei* (*Ef* 1,17), că Cuvântul este *strălucirea slavei sale* (*Evr* 1,3), iar Duhul Sfânt este *Duhul slavei* (*1Pt* 4,14). Modul lor ipostatic de a fi în economie manifestă natura lor divină.

Din Revelaţie vedem că există o atribuire de caracter istorico-salvific care, în cazul de faţă, se poate face numai unei singure Persoane divine. Logosul divin este cu adevărat om, el şi numai el, nu şi Tatăl şi Duhul Sfânt. Este, de aceea, adevărat în veci că tot ceea ce trebuie să mărturisim despre Logos în sine este şi implică o afirmaţie *economică*[20]. Din Revelaţie ştim că tocmai a doua Persoană divină exercită o funcţie ipostatică, o reală unire ipostatică cu o realitate creată, cu natura umană asumată de Ipostasul Cuvântului întrupat.

Tatăl care este Fiinţa fără principiu, cel nevăzut din principiu, se revelează, se manifestă şi apare în lume prin Cuvântul său. Acesta este revelaţia Tatălui, aşa încât o revelaţie a sa fără Logos şi întruparea acestuia, ar fi acelaşi lucru cu un discurs fără cuvinte. Altfel, între misiunea temporală a Logosului şi viaţa intratrinitară n-ar mai exista nici o legătură reală, ceea ce ar contrazice toată Scriptura. În lumina acesteia, Logosul este *în sine*, aşa cum apare în Revelaţie, ca revelatorul lui Dumnezeu Treime, graţie fiinţei sale personale proprie numai lui, de Logos al Tatălui[21].

Concluzie

Din cele spuse, reiese că Treimea economică în istoria Revelaţiei şi a mântuirii este Treimea imanentă sau teologică, deoarece în autocomunicarea sa creaturii prin Întrupare şi har, Dumnezeu se dăruieşte real pe sine însuşi şi apare aşa cum este în sine. Ţinând cont de aspectul economico-salvific atestat în istoria autorevelării lui Dumnezeu în Primul

---

[20] *Cf.* K. RAHNER, „Il Dio trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza", 415-416.

[21] Despre purcederea eternă a Duhului Sfânt din Tatăl prin Fiul, ca dintr-un singur Principiu şi despre misiunea sa temporală am tratat în E. FERENT, *Pneumatologia. Duhul Sfânt, Domnul şi de viaţă Făcătorul*, 451-471.

şi în Noul Testament, putem spune că în istoria mântuirii se face prezent unicul Dumnezeu în unitatea şi imutabilitatea sa absolută.

Întrucât el a venit în centrul cel mai tainic al fiinţei fiecărui om ca mântuire, ca har care ne îndumnezeieşte, noi îl numim real şi în adevăr *Duh Sfânt*. Întrucât acelaşi şi unic Dumnezeu este prezent fizic în Isus Cristos, întrucât este prezent pentru noi în el însuşi, el, şi nu o putere reprezentativă, îl numim *Logos* sau *Fiu, per antonomasiam*. Întrucât acest Dumnezeu care vine la noi ca Spirit şi Logos e Taina negrăită şi sfântă, fundamentul şi originea incomprehensibilă a venirii sale în Fiul şi în Duhul şi se comportă ca atare, îl numim Dumnezeu unul, Tatăl. Duhul, Logosul-Fiu şi Tatăl, trei ipostasuri distincte, sunt, în sens strict, unicul Dumnezeu în fiinţă, în posesia nelimitată a unicei dumnezeiri, a unicei esenţe divine.

Aşadar, afirmaţia care susţine că unicul şi acelaşi Dumnezeu există pentru noi ca Tată, Fiu şi Duh Sfânt sau cealaltă: Tatăl ni se dăruieşte printr-o autocomunicare absolută prin Fiul în Duhul Sfânt, trebuie înţelese în sens strict ca afirmaţii care-l privesc pe Dumnezeu aşa cum este El *în sine*. În caz contrar, n-ar mai fi afirmaţii care să se refere la autocomunicarea lui Dumnezeu. Participând, aşadar, prin har, în istoria mântuirii şi a Revelaţiei, la Treimea mântuitoare sau economică, experiem şi participăm la însăşi Treimea imanentă în ea însăşi. Dumnezeul cel viu, unic în fiinţă, nu este un Dumnezeu solitar, ci Dumnezeu Treime, mântuirea noastră.

RIASSUNTO

La struttura della vita cristiana è trintiaria. Difatti, noi crediamo e viviamo come siamo stati battezzati. Benchè sin dal Battesimo siamo stati riempiti dalla Trinità, tuttavia non sempre ne abbiamo la coscienza trinitaria della vita e della fede che salva.

La stessa cosa capita anche nell'ambito degli studi teologici. Una volta spiegato il trattato sulla Santissima Trinità, questo non si tocca più, restando piuttosto isolato nello insieme della Dogmatica. La sua funzione nel complesso della Dogmatica è vista solo confusamente.

La causa? La spiegazione sta nel fatto che la Santissima Trinità viene presentata ancora, anche 35 anni dopo il Concilio Vaticano II - o, come un *mysterium logicum* e non come *mysterium salutis*. In questa prospettiva, *Il Dio Trino* rimane un trattato sterile, un tema riservato piuttosto agli specialisti in teologia.

Non questa era la condizione della fede trinitaria dei Padri della Chiesa. Essi erano convinti profondamente che la vita cristiana è di per sè trinitaria. Così come non si diventa cristiano che confessando la fede nel Nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, così pure nessun battezzato non arriva alla salvezza che vivendo nella comunione con il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo.

Dato il valore salvifico della nostra fede, in questa Relatio presento la *Trinità economica* come sorgente permanente della nostra salvezza.

Nella prima parte viene esposto il ritmo dell'opera della salvezza della Trinità economica. Dall'ordine *economico* della Rivelazione globale scopriamo che l'Essere vero e pieno opera *ad extra* così come *è in se stesso*, e che nella economia della storia della salvezza abbiamo una manifestazione dell' ordine trinitario consostanziale.

Il ritmo dell' opera della nostra salvezza è questo: tutto comincia dalla benevolenza del Padre, si realizza mediante l'obbedienza amorosa del Figlio ed è portato alla perfezione dalla grazia dello Spirito Santo: *ab Patre, per Filium, in Spiritu Sancto, ad Patrem*.

L'ordine salvifico trinitario viene presentato sia seguendo i diversi momenti del mistero di Cristo, sia mediante le testimonianze dei Padri, specialmente di Sant'Ireneo.

La seconda parte è dedicata all' assioma fondamentale circa l'unità della Trinità *economica* e *immanente*. Qui la Trinità appare come un mistero di salvezza. Altrimenti essa non sarebbe stata rivelata. La Trinità come *mysterium salutis* viene formulata dal Padre Karl Rahner così: la Trinità *economica* è la Trinità *immanente* e viceversa.

La tesi afferma che ciascuna delle tre persone divine si partecipa all'uomo, per grazia, nella sua particolarità e distinzione personale, come partecipazione delle *persone*. Questo è il fondamento ontologico della vita della grazia nell' uomo e della visione immediata delle tre divine persone, nello stato finale. Una visione immediata delle persone divine, che quindi non può venir pensata mediata da una *species impressa* creata, ma solamente dalla realtà ontologico-reale contemplata in se stessa.

Le tre auto-partecipazioni mediante la grazia sono la auto-partecipazione dell'unico Dio nel triplice modo relativo, nel quale Dio sussiste. Il Padre si da dunque a noi come *Padre*, cioè precisamente per il fatto e nel fatto che egli, esistendo proprio in se stesso, si esprime e così communica *Il Figlio* come la sua propria auto-manifestazione personificata. Per il fatto e nel fatto che il Padre e il Figlio accettandosi nello amore, essendo uno nell'altro, *così* si communicano come coloro che sono accolti nell'amore, cioè come *Spirito Santo*, essendo l'amore la stessa vita della natura divina.

Questi mediatori modi di esistere di Dio presso di noi non sono né esseri creati intermedi, né potenze angeliche o cosmiche create, ma una vera auto-partecipazione di Dio. Questa realtà communicata di natura divina nella dimensione della economia è una effettiva realtà communicata nella vita stessa trinitaria. La *trinità* dell' atteggiamento salvifico di Dio verso di noi nell'ordine della grazia dello Spirito è già la realtà di Dio, come è in se stessa: *tripersonalità*.

Questa Trinità viene *in noi*, è proprio assegnata *a noi* come sorgente della salvezza e della grazia. Dunque, quanto meno una dottrina trinitaria ha paura di essere economico-salvifica, tanto più ha la prospettiva di dire l'essenziale circa la Trinità teologica.

REVELAŢIA TRINITARĂ ÎN ÎNVĂŢĂTURA PAULINĂ

Pr. Prof. Dr. Vladimir Petercă
Institutul Teologic Romano-Catolic, Iaşi

Sfântul Paul a făcut din religia creştină pentru prima dată o religie de masă care, trecând dincolo de hotarele limitate ale Palestinei, a avut curajul şi a reuşit să se opună legii iudaice, propunând o alternativă nouă, aceea a „libertăţii creştine" cu care a învins lumea. A fost un teolog care, înainte de toate, a ştiut să combine tradiţia cu noutatea, elementul vechi cu elementul nou, reuşind ca nimeni altul să învigoreze creştinismul, dându-i perenitate şi soliditate. În câmpul vast al învăţăturii trinitare, trebuie spus din capul locului că Paul continuă, cu multă vigoare şi spirit creator, aceeaşi învăţătură pe care o predicau şi ceilalţi apostoli, el ocupând un loc primar în istoria creştinismului. Apostolul, aşa cum se ştie deja, nu a fost martor al vieţii pământeşti a lui Isus Cristos, el nu l-a urmat pe Isus în ministerul său public, probabil, nu l-a întâlnit niciodată pe Isus în decursul vieţii sale publice. Întâlnirea sa cu Mântuitorul a avut loc, în schimb, pe drumul Damascului. A fost o întâlnire decisivă şi-n acelaşi timp tainică, care s-a transformat într-o convertire totală pentru Paul, prilej unic în care Isus cel glorificat identic cu Mântuitorul suferind, i-a vorbit inimii sale căutătoare de nou. El nu aşteaptă părerea celorlalţi apostoli, o dată convertit la religia creştină, îl predică numaidecât pe Isus Mântuitorul.

Activitatea sa va fi întreruptă pe neaşteptate, el refugiindu-se în deşertul Arabiei, unde rămâne vreme de trei ani. De abia după aceea se hotărăşte să plece la Ierusalim, pentru a se întâlni acolo cu ceilalţi apostoli şi, în primul rând, cu Petru (*Gal* 1,18). În acest interval de timp scurt, cât a durat şederea sa la Ierusalim, el se ruga şi medita primind în acelaşi timp şi din cer revelaţiile sale minunate. Am fi ispitiţi să credem, bineînţeles, e doar o presupunere, că acest văzător, acest mistic prin excelenţă, propunea o învăţătură care îi aparţinea cu adevărat.

Paul predica ceea ce predicau şi ceilaţi apostoli, vestindu-l pe *Isus cel răstignit - înviat* şi insistând asupra misterelor fundamentale ale vieţii sale, *patima, moartea* şi *învierea sa*. El învaţă ceea ce a primit, aşa cum declară el de mai multe ori în scrisorile sale. Astfel, învăţătura sa era o tradiţie care se cerea păstrată cu străşnicie şi transmisă cu fidelitate mai departe. Desigur, lui Paul i-a revenit misiunea de a răspândi printre *păgâni* misterul pe care Dumnezeu i l-a revelat prin Fiul său; nimeni nu avea dreptul să pună la îndoială semnificaţia acestei misiuni. Asupra acestui punct al învăţăturii sale trinitare, cei Doisprezece se găsesc într-un acord unanim. Fie că se află în Galaţia, fie că se află la Tesalonic, la Corint, la Efes sau la Roma, se găsesc întotdeauna oameni care discută ceea ce aud sau, pur şi simplu, fac opoziţie la tot ceea ce învaţă el. Teologia sa nu este pusă nici un moment la îndoială. În schimb, atitudinea sa faţă de legea veche, autoritatea ce i se atribuia pe nedrept şi eficacitatea perimată din punct de vedere teologic sunt discutate aprins. Paul se apară în toate împrejurările, invocând cele mai diverse argumente pe care atât noua religie creştină, cât şi vechea religie mozaică, il le ofereau din plin. Aceste lucruri sunt foarte importante de ştiut atunci când este vorba de învăţătura paulină în ceea ce priveşte teologia trinitară. La acestea, se adaugă o mulţime de revelaţii succesive pe care Paul le-a primit pe tot parcursul vieţii sale şi asupra cărora el a meditat îndelung în momentele sale de unire cu Dumnezeu. În concluzie, se poate afirma cu toată certitudinea că creştinismul practicat şi predicat de Paul nu era cu totul nou, era aceeaşi învăţătură pe care o propusese mai înainte Isus şi preluată, fără a fi modificată sau transformată, de cei Doisprezece apostoli.

1. **Tatăl şi Fiul**

În toată activitatea sa misionară, Paul nu a pus niciodată la îndoială dogma fundamentală a strămoşilor săi, este vorba de credinţa sa monoteistă, la care a ţinut pe tot parcursul vieţii sale şi de care el nu se ruşinează să dea mărturie: „circumcis la opt zile, din viţa lui Israel, din tribul lui Beniamin, evreu dintre evrei, fariseu după lege...” (*Fil* 3,5). Mai mult încă, în epistola către Romani aminteşte cum atributele invizibile ale

lui Dumnezeu, adică pe Dumnezeu însuşi, îl putem cunoaşte din lumea exterioară a creaţiei: nemurirea păgânilor înseamnă pedeapsa ignoranţei lor (*cf. Rom* 1,18). Într-adevăr, trebuie să citim şi să recitim cu atenţie aceste cuvinte profunde ale Apostolului, pentru a sesiza profunzimea gândirii pauline în domeniul monoteismului.

Amintim toate aceste lucruri, pentru că au existat critici la adresa Apostolului, cum că ar fi preluat anumite idei din ambientul păgân cu care el, mai târziu, să poată justifica credinţa sa în Isus Cristos. Lucru imposibil de dovedit, căci este ştiut de toţi că Paul nu a făcut niciodată nici cel mai mic compromis în ceea ce priveşte prozelitismul. Între Cristos şi idoli nu a admis nici un fel de concesie, nici cea mai neînsemnată, dimpotrivă, creştinul trebuie să fie matur şi să ia o atitudine personală şi conştientă şi, de asemenea, să facă alegerea în consecinţă. Cel ce crede cu adevărat în Isus Cristos trebuie, înainte de toate, să renunţe la cultul idolilor şi să adere la adevăratul Dumnezeu, la Dumnezeul unic, cunoscut şi adorat şi de evrei. Acest Dumnezeu este *Tatăl nostru*, căci „în el doar trăim, ne mişcăm şi suntem” (*Fap* 17,28). Acest Dumnezeu ne-a transformat în copiii săi adoptivi, lucru nemaiauzit de evrei mai înainte. Pentru ei, Dumnezeu era cu totul inaccesibil şi sfânt prin excelenţă, aşa încât nu era permis niciodată pronunţarea numelui său. În creştinism, Dumnezeu este acea mână paternă care este mereu aproape: „Toţi aceia care au fost conduşi de Duhul lui Dumnezeu sunt fiii lui Dumnezeu. Voi nu aţi primit un spirit de sclavie, ca din nou să vă fie teamă, ci aţi primit Duhul înfierii, prin care strigăm: «Abba! Tată!» Spiritul însuşi dă mărturie împreună cu spiritul nostru că suntem copii ai lui Dumnezeu. Dar dacă suntem copii, suntem şi moştenitori, moştenitori ai lui Dumnezeu şi comoştenitori ai lui Isus Cristos, de vreme ce cu el suferim, ca împreună cu el să ajungem la mărire” (*Rom* 8,14-17; *idem* în *Gal* 4,5-6).

Dumnezeu este, de asemenea, *tată* în raport cu întreaga creaţie, pentru că providenţa sa părintească se extinde la toate fiinţele raţionale pe care el le copleşeşte de binefaceri prin faptul că el coboară asupra lor încontinuu mila şi binecuvântarea sa de părinte: „binecuvântat să fie Dumnezeul şi Tatăl Domnului nostru Isus Cristos, Părintele îndurărilor şi Dumnezeul a toată mângâierea. El ne mângâie în orice strâmtorare a

noastră...” (*2Cor* 1,3-4). Mai mult încă, tot ceea ce există în cer şi pe pământ formează o familie, care nu este decât umbra sau mai bine zis, un fel de copie a dragostei sale paterne (*cf. Ef* 3,14).

În sfârşit, într-o manieră unică şi exclusivă, Dumnezeu este Tatăl Domnului nostru Isus Cristos, adică Tată după natura sa divină. În mod deosebit, Paul revine asupra acestei doctrine, o face cu maximum de claritate şi obiectivitate. Iată două texte care ne confirmă acest adevăr incontestabil al învăţăturilor pauline: „Când însă a sosit împlinirea timpului, Dumnezeu l-a trimis pe Fiul său, născut din femeie, supus legii, ca să răscumpere pe cei ce erau sub lege” (*Gal* 4,4-5).

„Dumnezeu, trimiţându-l pe Fiul său într-un trup asemănător cu acela al păcatului şi în vederea păcatului, a osândit păcatul în trup” (*Rom* 8,3).

Evident, Fiul nu primeşte acest titlu adevărat unic, pentru că el este trimis în lume, dar el este trimis de Tatăl, pentru că este Fiul său. Prin venirea sa în lume, Fiul s-a născut după trup din viţa lui David însă a fost declarat Fiul lui Dumnezeu prin învierea sa glorioasă din morţi (*cf. Rom* 1,3). Această declaraţie nu schimbă cu nimic natura sa şi nici nu introduce nimic nou: Isus este Mântuitor, preamărit prin biruinţa sa asupra morţii, dobândeşte o demnitate cu adevărat unică. Astfel, Cristos este Fiul propriu al lui Dumnezeu (*Rom* 8,32), Fiul său pentru el (*Rom* 8,3), Fiul dragostei sale (*Col* 1,13). Într-un sens analog, Cristos posedând spiritul de adopţiune real, se poate spune că noi suntem comoştenitori ai lui, el fiind primul născut între mulţi fraţi. Bineînţeles, a nu se confunda filiaţia noastră adoptivă cu filiaţia naturală şi veşnică a lui Cristos: „Pe care dinainte i-a ştiut, dinainte i-a şi hotărât să fie asemenea cu icoana Fiului său, ca acesta să fia primul născut dintr-o mulţime de fraţi” (*Rom* 8,29).

2. **Cristos**

Răsfoind scrisorile sale nu este deloc exagerat dacă se afirmă că Paul este înainte de toate *apostolul lui Isus Cristos*. Cu acest titlu de onoare Paul se autodefineşte în cuvântul de salut în mai multe scrisori ale sale.

Această expresie se referă la faptul că Paul este trimisul Domnului şi că misiunea sa este de a-l face cunoscut popoarelor pe Domnul nostru Isus Cristos, Fiul lui Dumnezeu (*Rom* 1,4; *1Cor* 1,9).

Nu avem de gând să insistăm aici asupra cristologiei apostolului Paul. De altfel, toţi criticii săi sunt de acord asupra acestui punct, pentru a scoate în relief abisul, care se pare că-l separă pe Isus, pe care îl prezintă şi sinopticii, de Cristos cel răstignit pe Calvar, în faţa căruia Paul ne invită să ne plecăm genunchii în semn de adoraţie. În acelaşi timp, trebuie să recunoaştem că Paul, departe de a neglija fizionomia istorică a Mântuitorului, vede în cruce, *kenosis*, punctul culminant al activităţii sale mântuitoare. Cu alte cuvinte, ce-ar însemna creştinismul predicat de Paul fără răstignirea şi învierea lui Cristos din morţi? Într-advăr, misterul morţii şi misterul gloriei lui Cristos sunt indisolubil legate între ele. Cristos, în viziunea paulină, este preexistent totuşi la împlinirea timpurilor” (*Gal* 4,4), el se face om devenind asemenea nouă pentru a-i salva pe oameni (*1Tim* 1,15). Era bogat însă s-a făcut pentru noi sărac pentru a ne îmbogăţi cu sărăcia sa (cf. *2Cor* 8,9). Schimbul de bogăţii din cer cu cele ale sărăciei de pe pământ presupune un mod de existenţă anterior momentului întrupării. De aceea, Dumnezeu l-a trimis pe Fiul său (*Rom* 8,3; *Gal* 4,4) din înălţimile cerului în sânul unei femei pentru a lua trup asemenea nouă. Cu alte cuvinte, existenţa Fiului o precedă pe aceea pământească, adică cea petrecută în timp. Mai exact încă, această preexistenţă a Fiului este din veşnicie. La aceasta se referă minunatele texte din scrisorile redactate în captivitate:

> În el noi avem răscumpărarea, iertarea păcatelor; el este icoana Dumnezeului nevăzut, născut înainte de orice făptură,căci toate au fost create în el, în cer şi pe pământ, şi văzutele şi nevăzutele, fie Tronuri, fie Domnii, fie Căpetenii, fie Puteri. Toate prin el şi pentru el au fost create. El este înaintea tuturor şi toate au fiinţă în el, iar el este capul Trupului, Întâiul-Născut dintre cei morţi, ca între toţi el să fie fruntea. Deoarece lui Dumnezeu i-a plăcut ca întrega plinătate să locuiască în el şi prin el şi pentru el să le reîmpace toate, fie pe pământ, fie în cer aducând pacea prin sângele crucii sale (*Col* 1,14-20).

Cuvinte înălţătoare scrie Paul şi creştinilor comunităţii din Filipi:

> Nutriţi în voi aceleaşi simţăminte care erau în Cristos Isus. El, care din fire este Dumnezeu, nu a socotit ca o cucerire egalitatea sa cu Dumnezeu, ci s-a despuiat de sine însuşi, a luat fire de sclav şi s-a făcut de o asemănare cu oamenii, după felul lui de a fi, a fost socotit ca un om. S-a umilit pe sine însuşi şi s-a făcut ascultător până la moarte, moartea pe cruce. De aceea l-a şi înălţat Dumnezeu şi i-a dăruit Numele ce stă deasupra oricărui nume, ca la numele lui Isus să se plece tot genunchiul, al celor din cer, de pe pământ şi de sub pământ, iar orice limbă să dea mărturie că Domnul este Isus Cristos, spre mărirea lui Dumnezeu Tatăl (*Fil* 2,6-11).

Aceste texte sunt fapte cunoscute, iar comentarea lor ar cere fără îndoială un spaţiu prea lung, însă e clar că ele confirmă preexistenţa reală a lui Cristos (şi, de ce nu) şi preexistenţa divinităţii sale:

> Cristos este Fiul preaiubit în mod necesar unic, dispunând în această calitate *a împărăţiei* Tatălui său ca de împărăţia sa proprie. El este chipul lui Dumnezeu invizibil, portret viu al Tatălui ceresc, singur perfect *asemenea* arhetipului şi singur capabil să se reveleze oamenilor, pentru că singur el îl cunoaşte aşa cum este cunoscut. El este întâiul născut a toată creatura, deoarece el exista înaintea oricărei creaturi. El este creatorul, atotputernic şi atotştiutor, a tot ce există şi nici o fiinţă creată, oricât de sus pusă ar fi în ierarhia cerească, nu se poate înstrăina de activitatea sa creatoare şi nici de providenţa sa... El posedă toată bogăţia harurilor necesare pentru a îndeplini rolul de reconciliator şi pacificator universal. În sfârşit, întrega plinătate a divinităţii locuieşte în el fizic. Nu trebuie confundată această formulă cu precedenta, ea e cu totul diferită. Acolo este vorba de plinătatea harului, aici este vorba de plinătatea divinităţii; în primul caz, era vorba de plinătate, care se resfrângea asupra Persoanei lui Cristos, în al doilea rând, este vorba de plinătate, care se afla în amintirea lui Cristos. Cuvântul folosit de Sfântul Paul este clar, toată plinătatea divinităţii nu poate fi decât natura divină în ea însăşi[1].

Textul paulin era, fără îndoială, puţin retoric şi cu intenţii vădit educative, noi însă avem aici cu totul alte gânduri din partea lui Paul:

---

[1] F. PRAT, *La théologie de saint Paul*, II, 186.

„Cristos subzista în condiţia unui Dumnezeu. El nu a considerat acest lucru ca o uzurpare de egalitate cu însuşi Dumnezeu”. Respectivele expresii sunt cu adevărat semnificative; dacă ele au un sens, ele nu pot să se refere decât la dumnezeirea lui Isus Cristos. Cu alte cuvinte, Cristos nu a pierdut şi nici n-a câştigat nimic prin faptul că a devenit om. De bună voie şi conştient a renunţat pentru un timp în mod voit la cinstea pe care o avea mai înainte. Avem, în acest caz, exemplul cel mai grăitor al kenozei Mântuitorului nostru.

În scrisorile Sfântului Paul avem şi alte nenumărate texte, care au fost scrise urmând aceeaşi linie, *credinţa sa în dumnezeirea lui Isus Cristos*. De exemplu, sunt cunoscute doxologiile din *Rom* 9,5; *Tit* 2,13-14; 2*Tim* 4,18; *Ef* 5,19 etc. Să luăm totuşi un exemplu din 1*Tim* 3,16: „el s-a manifestat în carne, a fost văzut în lume, a fost ridicat în glorie”. Foarte probabil, avem aici exemple de rugăciuni ritmate foarte vechi, cântate ca atare de primii creştini sub forma unui imn sau crez. Cel care intona o astfel de cântare nu se gândea decât la Cristos. Este interesant de notat faptul că *Pliniu cel Tânăr* în scrisoarea adresată Împăratului Traian face aluzie la imnul de acest gen, referindu-se la creştinii, care cântau imnuri în cinstea lui Cristos, adresându-se lui ca unui Dumnezeu.

S-ar putea aduce aici alte nenumărate exemple, dar trebuie spus că nici un critic serios al scrisorilor pauline nu pune la îndoială caracterul divin recunoscut şi atribuit de apostol lui Cristos. Desigur, acest lucru nu îi împiedică pe teologi de a cerceta cu de-amănuntul care sunt explicaţiile care l-au determinat pe apostol să afirme că Domnul care şade de-a dreapta lui Dumnezeu-Tatăl este identic cu Răstignitul de pe Calvar. Este un lucru clar: Sfântul Paul nu a inventat nimic din ceea ce susţine referitor la dumnezeirea lui Isus Cristos, a primit toate acestea şi nu se mulţumeşte niciodată să repete şi să înveţe că el a dat mai departe ceea ce a primit.

3. **Duhul Sfânt**

Din capul locului trebuie spus că în scrierile pauline Sfântul Duh ocupă un loc important şi privilegiat. În toate comunităţile fondate de Paul, ca, de altfel, în prima comunitate de la Ierusalim, erau cunoscute

toate manifestările extraordinare ale Duhului Sfânt. Scrisoarea către Corinteni, mai ales în primele sale capitole, este destinată să explice înţelegerile greşite ale manifestării Duhului. Cu toate acestea, este destul de dificil să intuim astăzi adevărata stare de lucruri în sânul acestei comunităţi. Este vorba despre spiritul lui Dumnezeu, dar şi de Duhul înţeles ca Persoană sau, pur şi simplu, ca un atribut divin.

Atunci când Paul vorbeşte despre marile opere ale Duhului nu pregetă nici un moment să scoată în relief lucrările Duhului Sfânt. În această multitudine de referinţe neotestamentare, Paul repetă neobosit întreaga doctrină în legătură cu Duhul Sfânt aşa cum ne confirmă şi nenumăratele referinţe biblice. Se ştie că scrisorile sale au fost ocazionate de motivaţii oarecum conjuncturale şi, ca atare, ele nu pot fi considerate decât în parte ca răspunzând adevăratelor probleme cu care se confruntau respectivele comunităţi. În orice caz, nu trebuie să credem că apostolul ar fi avut vreo îndoială asupra Duhului Sfânt. Iată un exemplu semnificativ în acest sens şi de o inspiraţie mai mult decât binevenită:

> nouă ni le-a descoperit Dumnezeu prin Duhul său, căci Duhul toate le cercetează, chiar şi adâncurile lui Dumnezeu. Care dintre oameni cunoaşte oare lăuntrul omului, în afară de sufletul omului, care este în el? Tot aşa şi cele ale lui Dumnezeu, nimeni nu le cunoaşte, în afară de Duhul lui Dumnezeu. Noi nu am primit spiritul lumii, ci Duhul care vine de la Dumnezeu, ca să ne cunoaştem darurile ce ni le-a făcut Dumnezeu" (*2Cor* 2,10-12).

Aşa cum noi ne cunoaştem pe noi înşine prin spiritul nostru, tot aşa Dumnezeu se cunoaşte pe sine însuşi prin Duhul său. Acest Spirit divin poate singur să ne dăruiască cunoaşterea lui Dumnezeu. Trebuie să spunem că în gândirea paulină există un paralelism foarte riguros între spiritul nostru, care ne învaţă doar lucruri din afară de noi şi din lumea înconjurătoare, şi Duhul lui Dumnezeu, prin care ni se revelează Dumnezeu însuşi şi viaţa sa lăuntrică, adică toate misterele sale, atât cât mintea noastră poate să le înţeleagă.

În altă parte, Paul declară deschis:

> Voi însă nu sunteţi trupeşti, ci spirituali, de vreme ce Duhul lui Dumnezeu locuieşte în voi. Dar dacă cineva nu are Duhul lui Cristos,

> acela nu este al lui. Dacă însă Cristos este în voi, trupul, (omul întreg în existenţa sa) ce este drept, este mort, datorită păcatului, dar spiritul trăieşte datorită dreptăţii. Iar dacă Duhul Aceluia care l-a înviat pe Isus Cristos din morţi, locuieşte în voi, acela care l-a înviat pe Isus Cristos din morţi le va da viaţă şi trupurilor voastre muritoare, prin Spiritul său care locuieşte în voi (*Rom* 8, 9-11).

Duhul lui Cristos locuieşte în noi ca un principiu de viaţă nouă, astfel că fără acest Spirit noi suntem morţi din punct de vedere spiritual. Nu numai că sufletul nostru nu poate să trăiască pentru dreptate sau, mai bine zis, *pentru justificare*, însă nici trupul nostru (în sens de corp) nu este capabil de a învia din morţi. Totuşi, trebuie spus că Apostolul nu este destul de clar, aşa cum am dori-o. În acelaşi context al spiritului nostru care este un principiu de viaţă cu totul firesc, Spiritul lui Dumnezeu sau Spiritul lui Cristos, care ne dăruieşte dreptatea supranaturală, nedatorată, va face astfel ca trupurile noastre muritoare să fie mereu vii. Deosebirea între cele două duhuri este dificilă şi greu de înţeles pentru un muritor. Aici Paul nu înţelege doar omul întreg în existenţa lui actuală în lume. Această existenţă este sortită morţii din cauza păcatului, pe când existenţa lui nouă, suprafirească, a harului şi a vieţii Spiritului tinde spre viaţa veşnică, nota despre toate acestea Pr. Dr. Emil Pascal, în *Noul Testament*, Paris 1975.

Este adevărat că fără Duh noi nu putem avea parte nici o clipă de Cristos: „dacă cineva nu are Spiritul lui Cristos, acela nu este al lui" (*Rom* 8,9). Cu alte cuvinte, dacă unirea oamenilor din carne se realizează în carne, unirea creştinului în Domnul, care este Spirit, se realizează în spirit. Prin urmare, formulele a trăi în Cristos înseamnă, practic, a trăi în Spirit. Aşadar, Paul îndeamnă pe credincioşii săi să rămână mereu în Domnul (*Fil* 4,1) şi în Duhul Sfânt (*Fil* 1,27). El vorbeşte de asemenea de bucuria, de dreptatea, de credinţa, de dragostea în Cristos şi în Spirit (*Fil* 3,1; *Rom* 14,19; *Gal* 3,26; *1Cor* 12,9; *Rom* 8,39; *Col* 1,8). El îi invită pe creştini de a fi părtaşi cu Fiul (*1Cor* 1,9) şi cu Duhul Sfânt (*2Cor* 13,13; *Fil* 2,1). Aceste formule şi multe altele nu ne permit să tragem o concluzie asupra identităţii Duhului Sfânt. Doar Fiul lui Dumnezeu, care s-a întrupat, a avut o existenţă istorică, care s-a terminat cu moartea pe cruce. Paul ezită să vorbească explicit despre Duh. Ne putem întreba,

dacă Spiritul nu este în Cristos principiul vieţii, aşa cum el este şi în noi. Noi trăim datorită spiritului nostru, Isus însă a trăit prin prezenţa în el a unui Spirit divin sau, mai exact, a Spiritului divin.

4. **Sfânta Treime**

În acest caz, noi trebuie să ţinem cont de acele pasaje în care Sfântul Paul invocă în acelaşi timp şi în mod distinct cele trei Persoane ale Sfintei Treimi. Nu avem nici un motiv să ezităm vreun moment, deoarece întotdeauna găsim în scrierile sale, reunite prin intermediul unor formule unice, cele trei Persoane ale Treimii nedespărţite, *Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh*. Pe de altă parte, noi nu trebuie să aşteptăm de la Paul o teologie dezvoltată şi foarte precisă în acest sens, înzestrată cu fineţea unui limbaj tehnic şi o terminologie, care nu lasă loc la nici un fel de ezitări sau dubii. Toate acestea vor fi create cu multă trudă şi pas cu pas în secolele ce au urmat. Prin urmare, în teologia paulină nu poate fi vorba nici de *substanţă*, nici de *subzistenţă*, nici de *Persoană*, nici de *purcedere*, nici de *perihoreză* sau *întrepătrunderea trinitară* a Persoanelor etc. etc. Acest lucru face ca doctrina trinitară să fie deosebit de dificilă şi greu de priceput. Respectivii termeni care s-au menţinut până în zilele noastre, nu au trecut totuşi în limbajul obişnuit, dimpotrivă, ei continuă şi astăzi să fie folosiţi de câţiva specialişti, care mânuiesc toate fineţile de vocabular şi toate aplicaţiile lui. Pentru cel ce crede, totul i se pare mai uşor pentru autoritatea de necontestat şi veşnică a lui Dumnezeu. În definitiv, Paul vorbeşte ca un om pătruns de credinţă, adresându-se tuturor acelora care acceptă ca şi el Treimea: „căci este un lucru bun şi plăcut în ochii lui Dumnezeu, Mântuitorul nostru, care vrea ca toţi oamenii să se mântuiască şi să ajungă la cunoaşterea adevărului” (*1Tim* 2,3-4).

Trebuie spus că este deja mult faptul că Sfântul Paul numeşte împreună Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh, ca Persoane distincte, deosebindu-le fundamental şi statornicindu-le, fără nici o ambiguitate, în taina lui Dumnezeu. În acelaşi timp, noi trebuie să ne arătăm foarte prudenţi cu limbajul folosit de Paul, în care respectiva triadă este frecventă şi caracteristică numai stilului său. Astfel, apostolul se complace în a grupa,

în număr de trei, expresiile pe care le foloseşte; avem cazul clasic al celor trei virtuţi teologale (*cf. 1Cor* 13,13).

Să luăm câteva exemple, care vorbesc de la sine; acestea sunt deja destul de numeroase şi care formează un adevărat labirint în scrierile pauline:

1) „Harul Domnului Isus Cristos şi dragostea lui Dumnezeu şi împărtăşirea Duhului Sfânt să fie cu voi toţi" (*2Cor* 13,13). Avem în acest caz una din cele mai trinitare formule din întreg Noul Testament; este posibil ca Paul să se fi inspirat aici din viaţa liturgică a Bisericii. Cele trei Persoane ale Sfintei Treimi sunt numite toate trei, ca Persoane distincte şi cauzatoare ale răscumpărării noastre. Duhul Sfânt uneşte într-un tot unitar şi activ Persoanele Sfintei Treimi în acţiune. Aici

> Paul atribuie Fiului singur harul pe care el îl raportează de fapt şi Tatălui şi Fiului. Paul merge la sursa primară a harului, care este dragostea activă a Tatălui şi care rezumă şi reprezintă întreaga natură divină. De asemenea, el distribuie efectiv harurile sale, care înseamnă Duhul Sfinţeniei. Cele trei Persoane contribuie deci împreună, fiecare în mod propriu, la opera mânuirii noastre[2].

2) „Sunt deosebiri în daruri, dar unul şi acelaşi este Spiritul. De asemenea, sunt deosebiri în ministere, Domnul însă este acelaşi. Sunt şi deosebiri ale modului de acţiune dar acelaşi este Dumnezeu care le înfăptuieşte toate în toţi" (*1Cor* 12,4-6). Este necesară, înainte de toate, o punctualizare a textului nostru. Ţinând cont de capitolele 12 şi 15 ale aceleaşi scrisori, darurile, îndeosebi darul limbilor şi al tălmăcirilor, sunt atribuite Duhului Sfânt. *Modul de acţiune*, făptuirile, vindecările şi minunile îi revin Tatălui. *Ministerele*, slujirile, apostolatul, profeţia, învăţătura, conducerea Bisericii, îi revin, pentru modul nostru de a vorbi, lui Isus Cristos. De aceea, nu trebuie să vedem aici un har ascendent în care Duhul Sfânt ar fi prezentat într-o situaţie inferioară în raport cu celelalte două Persoane divine. De altfel, este dificil să se deosebească nuanţele exacte care există între lucrări, ministere şi carisme. Menţionez

---

[2] F. PRAT, *La théologie de saint Paul*, II, 199-200.

că majoritatea Sfinţilor Părinţi greci privesc cele trei cuvinte ca aplicate la acelaşi subiect. Cu alte cuvinte, toate aceste haruri pot fi atribuite atât uneia, cât şi alteia dintre Persoanele Sfintei Treimei, după împrejurări.

3) Alteori, alte texte scot în relief relaţiile veşnice şi misiunile temporale ale Persoanelor divine. „Când însă a sosit împlinirea timpului, Dumnezeu l-a trimis pe Fiul său, născut din femeie, supus legii, ca să răscumpere pe cei de sub lege şi să dobândim înfierea. Deoarece voi sunteţii fii, Dumnezeu a trimis în inimile voastre Duhul Fiului său, care strigă: «Abba! Tată!» Astfel, nu mai eşti sclav, ci fiu, iar dacă eşti fiu, eşti şi moştenitor datorită lui Dumnezeu" (*Gal* 4,4-6). La acest text trebuie raportat şi cel paralel din *Rom* 8,14: „Toţi cei duşi de Spiritul lui Dumnezeu sunt fiii lui Dumnezeu. Voi doar nu aţi primit un spirit de sclavie, ca din nou să fiţi cu teamă, ci aţi primit Spiritul înfierii, prin care strigăm: «Abba! Tată!» Spiritul însuşi dă mărturie cu spiritul nostru că suntem copii ai lui Dumnezeu. Dar dacă suntem copii suntem şi moştenitori, moştenitori ai lui Dumnezeu şi comoştenitori ai lui Cristos."

Autorii ezită în privinţa scrierii cuvântului *«Spirit»*. Scris cu literă mică, poate însemna dragostea filială ce o avem faţă de Dumnezeu. Scris, în schimb, cu literă mare, se referă la Duhul Sfânt, care înfăptuieşte înfierea noastră prin sălăşluirea lui reală în noi. Această locuire este pecetea care garantează moştenirea noastră de fii ai lui Dumnezeu. Textele de mai sus se completează reciproc; Dumnezeu-Tatăl trimite pe Fiul său în această lume. El trimite, de asemenea, şi Duhul, care este Spiritul Fiului. Prin acest Spirit, credincioşii devin fii adoptivi, iar Spiritul care locuieşte în noi, strigă către Dumnezeu dându-i numele de Tată. Paul deosebeşte între Fiul şi Spiritul, dat fiind că acela singur se întrupează. S-ar putea să ne întrebăm dacă Spiritul nu este cumva Fiul în gloria sa, după momentele învierii şi ale înălţării la cer? În acest caz, am fi tentaţi să conchidem că Spiritul este acela al Fiului şi că prin el noi primim spiritul adopţiei filiale. Distincţia este reală între Fiul şi Spiritul, pe de o parte, şi rolul fiecăruia dintre ei, pe de altă parte, care, evident, este diferit. În egală măsură, este adevărat că cele trei Persoane ale Trinităţii sunt inseparabile, astfel că, ce se afirmă despre una dintre ele luate separat este adevărat despre toate trei luate împreună. Această remarcă este întru totul adevărată, mai ales când este vorba de sfinţirea

sufletelor noastre. Astfel, în epistola către *Tit,* referitor la cele spuse mai sus, citim următoarele: „Dar când s-a arătat bunătatea lui Dumnezeu, Mântuitorul nostru şi dragostea de oameni, el ne-a mântuit, nu datorită faptelor drepte pe care le-am îndeplinit, ci din îndurarea lui, prin baia de renaştere şi reînnoirea datorită Duhului Sfânt. El l-a revărsat din plin asupra noastră prin Isus Cristos, Mântuitorul nostru" (*Tit* 3,4-6). Toţi am fost mântuiţi prin botez, care ne reînnoieşte întruna. Duhul Sfânt este Persoana care acţionează imediat prin respectivul spirit de reînnoire, adică este vorba de reînnoirea Duhului Sfânt. Totuşi, Isus Cristos, Mântuitorul nostru, este mijlocitorul harului, pe care Dumnezeu l-a trimis de bunăvoie ca expresie a bunăvoinţei sale asupra noastră. Pe de altă parte, autorul primar al sfinţeniei noastre este Dumnezeu, Tatăl, care şi-a manifestat bunătatea şi dragostea sa faţă de noi trimiţându-l pe Fiul său. Toate cele trei Persoane divine colaborează astfel la opera unică şi comună a mântuirii noastre şi a cărei iniţiativă se datorează exclusiv Tatălui.

Şirul exemplelor ar putea continua cu analiza altor nenumărate texte. Aş vrea să mai susţin atenţiei noastre un singur text: „Există un singur Trup şi un singur Duh, după cum şi voi aţi fost chemaţi de o singură speranţă a chemării voastre. Există un singur Domn, o singură credinţă, un singur botez, un singur Dumnezeu şi Părinte al tuturor, care este peste toţi, şi prin toţi" (*Ef* 4,4-6). Ceea ce ne loveşte înainte de toate la citirea acestor texte, este afirmarea unităţii celor trei Persoane trinitare. Paul vorbeşte aici de trupul mistic al lui Cristos şi al Bisericii, care este unică şi de neatins, de altfel, această temă este dragă apostolului, nimic fiindu-i mai aproape de inima sa decât unirea tuturor credincioşilor. Această unire trebuie să se inspire şi să ia ca model unitatea de o fiinţă a Sfintei Treimi nedespărţite.

Aşa cum este un singur Dumnezeu, aşa este şi un singur trup; există un singur Domn, în care credem şi în care noi am fost botezaţi şi în care vom fi şi mântuiţi. Nu există decât un singur Spirit, care leagă membrii între ei şi-i întrepătrunde cu viaţa sa din belşug. Noul Testament (*Traduction Oecumenique de la Bible*) notează, printre altele, în legătură cu acest verset: „Influenţa acestui pasaj asupra simbolului de la Niceea este evidentă. Versetul 6 se termină printr-o doxologie inspirată din

formulele stoice . Nu trebuie exclus din acest pasaj nici anumite accente polemice. Speranţa înseamnă lucru separat, cuvântul credinţă înseamnă în acest caz mărturisirea credinţei (nota r, ediţia din 1973).

Astfel se prezintă, într-o perfectă coerenţă şi în puţine cuvinte, doctrina trinitară la Sfântul Paul. Om de acţiune apostolică, însărcinat cu evanghelizarea neamurilor, adevărata grandoare a misterului lui Cristos, Paul nu se preocupă să scruteze profunzimile vieţii divine, despre care el însuşi mărturiseşte: „O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei: Cât de nepătrunse sunt judecăţile lui şi neînţelese căile lui!" (*Rom* 9,33-34).

Nici unul, aici pe pământ, nu poate să-l cunoască pe Dumnezeu, aşa cum este el în sine, şi viaţa sa divină. De aceea, este inutil de a căuta să aprofundăm secretele pe care ochiul omului nu le-a contemplat şi urechea nu le-a auzit. Din contra, este esenţial pentru cel ce crede de a şti care sunt relaţiile sale cu Dumnezeu şi cum el îi dăruieşte mântuirea, gratuit şi fără nici un merit personal. Atunci când suntem cu adevărat mântuiţi, ne dăruieşte nemeritat acest har şi acest lucru înseamnă că nu mai trăim noi, dar Cristos este cel care trăieşte în noi şi, împreună cu Tatăl şi cu Sfântul Duh, a luat în posesie sufletele noastre. Paul este inepuizabil atunci când este vorba despre viaţa divină în noi; aici este în acţiune întreaga Treime. In numele lui Cristos suntem purificaţi, sfinţiţi, justificaţi, şi în Spiritul Dumnezeului nostru, suntem ceea ce suntem.

BIBLIOGRAFIE

KASPER, W. *Jesus der Christus,* Mainz,1975

LEBERETON, J., *Le Dieu vivant: la revelation de la Sainte Trinite dans le Nouveau Testament,* Paris, 1919

PRAT, E., *La theologie de saint Paul,* Paris, 1923

SCHILLEBEECKX, ED. *Christus und die Christen,* Freiburg,1977

SCOTT, E.-F., *The Spirit in the New Testament,* Londres, 1923

SODING, TH., *Mehr als ein Buch,* Freiburg, 1995

WIKENHAUSER, A.-SCHMIED, J., *Einleitung in das Neue Testament*, Freiburg, 1972 KUSS, O., *Paulus,* Regensburg, 1971

Zusammenfassung

In dem ersten Teil des Beitrags ist das Leben und Tätigkeit des Apostols Paul und insbesondere seine Beziehungen zu den Jerusalemer Apostel dargestellt. In diesem wichtigen Punkt seiner Lehre zeigt Paul, daß er nur das überliefert, was er „durch die Offenbarung Jesu Christi empfangen hat“ (*Gal* 1,12). Überall in seinen von ihm gegründeten Gemeinden hat er treu diese Lehre immer verteidigt und gepredigt, ohne daß er auf seine Identität zu verzichten: „ich wurde am achten Tag beschnitten, bin aus dem Volk Israels, vom Stamm Benjamin, ein Hebräer von Hebräern, lebte als Pharisäer nach dem Gesetz...“(*Phil* 3,5).

Der gegenwärtige Vortrag enthält mehrere Teile, bevor Paul direkt über das Thema der Dreifaltigkeit berührt. Im diesem Sinne spricht er zunächst über den Vater und den Sohn und bringt mehrere Zitaten, die diese These bestätigen sollen, *Röm* 8,14-17; 8,29; *Gal* 4,5-6; *2Cor* 1,3-4; u.s.w. Für die Hebräer war es verboten, den Name Gottes zu erwähnen, im Christentum dagegen war Gott dem Menschen nahe, sodaß er ihn Abba, d.h. Vater nennen durfte. Der Sohn Gottes kam in die Welt, den Menschen zu retten und dadurch hat für uns die Sohnschaft erlangt. Christus ist der Sohn, und, als die Zeit erfüllt hat (Gal 4,4), wurde er Mensch und dadurch hat über sich die *kenosis* völlig übernommen (*Phil* 2,6-11). So gelangen wir über die dritte Person zu sprechen, über die Paul ein wichtiger Platz zuschreibt, obwohl er nur gelegentlich darüber schreibt. Auch diesbezüglich Paul stellt zwei Texte vor, *2Cor* 2,10-12 und *Rom* 8,9-11, indem er die Tiefe dieses Heiligen Geistes im Bezug auf unsere Gerechtigkeit schildert.

Endlich spricht Paul über die Dreifaltigkeit, er benützt eine direkte Sprache, es ist die Sprache eines gläubigen Menschen. Ernst in die späteren Jahrhunderten entwickelt sich die Dreifaltigkeitstheologie. Paul spricht einfach allen, die, wie er selbst, akzeptieren diese einmalige Wahrheit: „das ist recht und gefällt Gott, unserem Retter; er will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen“ (*1Tim* 2,3-4).

Texten aus *2Cor* 13,13; *1Cor* 12,4-6 und *Gal* 4,4-6 vertiefen dieses Geheimnis, indem die ganze Rettung der ganzen Welt enthält: „ein Leib und ein Geist, wie euch durch eure Berufung auch eine gemeinsame Hoffnung gegeben ist; ein Herr, eine Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller, der über allem und durch alles und in allem ist" (*Eph* 4,4-6). Paul hält daran fest, Gott ist eins und zur gleichen Zeit in den drei Personen des einen göttlichen Wesens.

SFÂNTA TREIME, TEMEI AL MĂRTURIEI ŞI EXPERIENŢEI SPIRITUALE CREŞTINE

Pr. Lect. Dr. Gheorghe Petraru
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Iaşi

Criza de sens în general a lumii de astăzi, dublată, paradoxal, de o căutare spirituală care, de multe ori, datorită individualismului omului contemporan, nu se articulează la dogma întemeiată pe Revelaţia Dumnezeului Treimic în istorie şi la experienţa eclezială, ne îndreptăţeşte să facem câteva consideraţii pe tema mărturiei trinitare în viaţa creştinilor. Aceasta cu atât mai mult cu cât o anumită indiferenţă religioasă, secularizarea sau pluralismul religios în societatea contemporană fac ca unele categorii de oameni să nu se mai raporteze teoretic la Dumnezeu. Astfel, chiar unii dintre semenii noştri botezaţi în numele Sfintei Treimi, datorită unei apartenenţe neangajante, doar formale la comuniunea eclezială, îl înţeleg pe Dumnezeu ca pe o forţă absolută, impersonală şi nu ca pe Treimea de Persoane divine, Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt consubstanţiale, veşnice, egale în slavă şi adorare.

Or, creştinul participant activ la rugăciunea comunitară, numind şi invocând permanent pe cele trei Persoane treimice, ştie că Dumnezeul său este Treimea în numele căreia se adună la cultul public unde experiază întru celebrare liturgică prezenţa luminoasă şi mărturisitoare a Tatălui şi a Fiului şi a Sfântului Duh. De fapt, atât în experienţa rugăciunii publice, cât şi a celei particulare „în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh”, creştinul se deschide întru invocarea prezenţei mântuitoare a Sfintei Treimi. Numind Treimea în limbajul său specific, creştinul se deschide de fapt spre iubirea infinită şi veşnică a lui Dumnezeu Treime. De aceea, aşa cum spune un proverb, „a vorbi înseamnă a iubi şi a iubi înseamnă a vorbi”. A vorbi despre Treime înseamnă a iubi Treimea, căci „Dumnezeu este iubire” (*1In* 4,8) şi din iubirea Treimei se naşte atât discursul mărturisitor, cât şi experienţa

spirituală creştină ce au ca temei Revelaţia lui Dumnezeu în istorie, evenimentul peren al întâlnirii mântuitoare a lui Dumnezeu cu omul în orizontul existenţei sale de pelerin spre Împărăţia lui Dumnezeu.

1. **Discursul teologic trinitar**

Specificitatea discursului teologic creştin este de a fi un discurs trinitar, o elaborare pe temeiul Revelaţiei ce culminează în Hristos, exprimată în cuvinte, simboluri, acte ce au ca temei Revelaţia divină. De aceea, doar Noul Testament constituie „Revelaţia Sfintei Treimi despre Sfânta Treime” cum arată teologul Justin Popovitch „taină mai mare decât toate celelalte taine ale creştinităţii”[1].

Revelaţia Noului Testament, desăvârşind pe cea a Vechiului Testament, când Dumnezeu se dăruise pe sine omului în evenimentul întâlnirii cu Moise drept „Cel ce este” (*Ex* 3,14), în rugul aprins şi auzirea glasului divin, ne arată nu numai că există un Dumnezeu în trei Persoane, ci şi că aceste trei Persoane sunt o Dumnezeire unică. Etern distincte între ele prin proprietăţile lor personale, aceste Persoane sunt întru totul identice, echivalente, egale şi consubstanţiale după Dumnezeire, adică Tatăl este Dumnezeu, Fiul este Dumnezeu şi Sfântul Duh este Dumezeu[2].

Mântuitorul Iisus Hristos îl descoperă pe Tatăl şi promite pe Sfântul Duh. Numeroase texte noutestamentare ilustrează unicitatea relaţiei Tată-Fiu între Iisus din Nazaret şi Tatăl – Abba – numele indicând aparent superioritatea Tatălui (*Mt* 24,36; *Mc* 13,32), dar majoritatea afirmând unitatea de lucrare ce deschide spre unitatea fiinţială a Fiului cu Tatăl, existenţa lor din eternitate (*In* 1,1; 5,23; 17,21), ceea ce atrăgea furia conaţionalilor evrei.

De asemenea, înainte de patima, moartea şi Învierea Sa, Mântuitorul Hristos promite ucenicilor Săi pe Mângâietorul, Duhul Sfânt (*In* 15,26) într-un limbaj ce sugerează şi confirmă identitatea şi continuitatea dinamică în spaţiul şi timpul istoriei umane a mântuirii lui Dumnezeu.

---

[1] J. POPOVITCH, *Philosophie orthodoxe de la verité. Dogmatique de l’Eglise Orthodoxe*, I, L’Age de l’homme, Paris 1992, 157-167.

[2] J. POPOVITCH, *Philosophie orthodoxe de la verité...*, 170.

Paracletul este cel ce purcede din eternitate din Tatăl, El ajută şi confirmă, întărind şi susţinând pe ucenici, Biserica, întru acelaşi adevăr dumnezeiesc revelat de Hristos şi conducând la tot adevărul (*In* 16,16)[3].

Prin Duhul Sfânt, Dumnezeu este prezent şi lucrător în lume în maniera în care Iisus Hristos era prezent în istoria Israelului, dar aceasta într-o manieră trinitară, „Dumnezeu cu noi", în tot timpul Bisericii ce se va deschide la parusie spre revelarea plenară a Împărăţiei lui Dumnezeu.

Putem spune într-o ordine cronologică că enunţurile hristice reprezintă temeiul învăţăturii trinitare a Bisericii ce se raportează în mărturia şi celebrarea ei dintru început la Dumnezeu-Treime revelat deplin în timpul lucrării mesianice a lui Hristos, fie prin cuvintele Sale, fie prin actele de autocomunicare, de autorevelare de la Botez şi Transfigurare.

Comunitatea creştină post-pascală şi, mai precis, după Cincizecime celebrează şi mărturiseşte prezenţa şi lucrarea Dumnezeului întreit în mijlocul ei, iar teologia neotestamentară, a epistolelor Noului Testament, cumulată cu enunţurile evanghelice, reprezintă temeiul pe care, în contextul cultural şi spiritual greco-latin, se va formula ulterior dogma trinitară. Astfel, dintru început, Biserica, Trup al lui Hristos, plină de Duhul Sfânt, într-o diversitate harismatică debordantă şi rugătoare întru invocare Părintelui ceresc, conţine „un fel de program genetic în care se află închis într-o unitate simplă, nu numai totalitatea conţinutului credinţei (care se va exprima progresiv în Simbolurile de credinţă), ci şi ansamblul criteriilor şi reperelor autenticităţii Sale (ordinea tradiţiei apostolice, Canonul Scripturilor), ca şi cel al instanţelor de reglare (succesiune apostolică şi episcopală) care vor permite comunităţilor creştine să rămână în fidelitate faţă de tradiţia primită"[4]. Înainte de a fi o reflecţie într-un orizont cultural mai larg, mărturisirea Treimei într-un context liturgico-pastoral de către comunităţile creştine prin rostirea, mai ales la Botez şi în Liturghia euharistică, în mod corect a formulei de credinţă trinitare (κανὼν τῆς πιστέως - regula fidei), cu numirea Tatălui şi a Fiului şi a Sfântului Duh pe baza Sfintei Scripturi şi a Tradiţiei,

---

[3] W. KASPER, *Le Dieu des chrétiens,* Cerf, Paris 1985, 303.

[4] B. SESBOÜÉ - J. WOLINSKI, „Le Dieu de Salut"*,* în *Histoire des dogmes*, ed. B. SESBOÜÉ, I, Desclèe, Paris 1994, 19.

constituie cadrul structurării doctrinare şi a experienţei Dumnezeului-Treimic într-o perspectivă soteriologică şi îndumne-zeitoare[5].

Modurile provenienţei din eternitate a Fiului şi Duhului din singurul principiu necauzat, Tatăl, prin naştere şi purcedere, au fost, în general, interpretate de Părinţii Bisericii, influenţaţi de unele curente filosofice ale vremii, mai ales platonism şi aristotelism, în sensul Revelaţiei, pentru că la baza credinţei evanghelice stă mărturisirea şi adorarea lui Dumnezeu Tatăl, lui Dumnezeu Fiul şi lui Dumnezeu Sfântul Duh, trei Persoane, Dumnezeirea unică invizibilă în slavă, cinste în esenţă şi în domnie. Astfel, reflectă în acest sens Sfântul Grigorie de Nazianz:

> Închipuiţi-vă Treimea ca o perlă care este aceeaşi pe toate părţile şi care străluceşte printr-o lumină unică. Dacă cineva rupe perla, toată frumuseţea sa dispare. Tot aşa ar fi dacă veţi coborî pe Fiul pentru a arăta adorarea voastră pentru Tatăl: Tatăl n-ar primi adorarea voastră. Tatăl nu este slăvit prin omiterea adorării Fiului, adorarea Fiului constituie o adorare a Tatălui. Dacă veţi coborî pe Duhul Sfânt, Fiul nu primeşte adorarea voastră. Căci deşi Duhul Sfânt nu vine din Tatăl în acelaşi fel ca Fiul, El e totuşi Tatăl Lui Însuşi. Sau adorăm Treimea toată sau o dispreţuim toată pentru a fi consecvenţi[6].

Pentru marele teolog al Bisericii, ce meditează în limitele raţiunii umane la misterul insondabil al Treimii, în temeiul Revelaţiei scripturistice, gândirea la Divinitate se mişcă între numerele unu, doi şi trei, un model geometric trinunghiular ce redă întregul, fiecare unghi situându-se în faţa celorlalte două, regăsindu-se în ele, încheind astfel o structură unitară, întreagă. Astfel, Monada se îndreaptă către Diadă şi se opreşte la Triadă fiind una[7], iar formulele consacrate *de la*, *prin* şi *în* (ἐκ, διὰ, ἐν) redau dinamica intersubiectivităţii trinitare, comuniunea deplină a celor Trei Persoane în mişcarea eternă de naştere din Tatăl a Fiului şi

---

[5] J. PELIKAN, *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine*. I. *The Emergence of the Catholic Tradition* (100-600), Chicago and London 1971, 216.

[6] SF. GRIGORIE TEOLOGUL, *Omilia 37,18*, PG 36, 304 AB.

[7] J. KOVALEVSKY, *Initiation trinitaire*, Les Editions Friant, Paris 1982, 142.

de purcedere din Tatăl a Duhului[8].

> Nici nu am început să cuget la unitate şi Treimea mă şi scaldă în slava sa. Nici nu am început bine să cuget la Treime şi Unitatea mă şi cuprinde din nou. Când unul din cei Trei mi se înfăţişează, îmi vine să cred că este totul, într-atât ochiul mi se umple şi într-atât ceea ce este mai presus de ochi îmi scapă, căci în mintea mea, prea mărginită spre a pricepe măcar de unul singur, nu mai rămâne loc pentru ceea ce este mai presus. Când adun pe Cei Trei în aceeaşi cugetare, văd o singură flacără, fără a putea împărţi sau analiza lumina unificată[9].

Discursivitatea teologică se împleteşte aşadar foarte strâns în actul raţional al sondării misterului divin cu experienţa tainică a copleşirii de Absolutul dumnezeiesc suprapersonal şi supraesenţial.

Deşi taina Sfintei Treimi a cunoscut în cursul disputelor cu ereziile primelor veacuri, modaliste, antitrinitare, ariană sau pnevmatomahă un proces de precizare terminologică necesar la care, prin reflecţie teologică şi experienţa spirituală a iluminării Duhului prezent în Biserică (*Fap* 15,28), şi-au adus contribuţia marii teologi ai epocii patristice, Sfinţii Atanasie cel Mare, Vasile cel Mare, Grigorie de Nyssa, Grigorie Teologul, Didim cel Orb, Augustin, totuşi învăţătura trinitară ortodoxă, influenţată de distincţiile ulterioare dintre natura divină inaccesibilă raţiunii şi simţirii umane şi energiile divine necreate, a viziunii lui Dumnezeu în lumina taborică „este inseparabilă de experienţa spirituală cea mai concretă a Bisericii”[10]. Această experienţă a luminii dumnezeieşti prin exerciţiul ascetic al purificării de patimi, prin desăvârşirea în virtute cu ascultarea şi împlinirea poruncilor lui Hristos şi unirea mistică, îndumnezeitoare este, de fapt, calea regală a înţelegerii misterului trinitar ca viaţă în Dumnezeu, întru vederea suprasensibilă şi suprainteligibilă a slavei sale veşnice.

2. **Experienţa spirituală creştină**

---

[8] D. STANILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, I, Bucureşti 1978, 300-301.

[9] SF. GRIGORIE TEOLOGUL, *Omilia 40,4. In Sanctum Baptisma*, PG 36, 417 B.

[10] B. BOBRINSKOI, *Le mystère de la Trinité*, Cerf, Paris 1996, 317.

Viaţa creştină înseamnă deodată cunoaştere a lui Dumnezeu şi, în acelaşi timp, experienţa eclezială a comuniunii, a relaţiei iubitoare şi îndumnezeitoare pentru om cu Dumnezeu. Cunoaşterea lui Dumnezeu prin dogmele Bisericii, învăţătura mântuitoare a creştinismului în formularea lor în propoziţii cu valoare de adevăr nu se limitează, în perspectiva credinţei creştine, doar la dimensiunea unui limbaj religios formulat într-un timp oarecare al întâlnirii creştinismului cu alte contexte culturale decât cel al Revelaţiei, ci ea presupune experienţa trăită, vie, a lui Dumnezeu în comuniunea eclezială, într-un dialog eu-tu cu valoare existenţială, o cutremurare sacră în faţa misterului divin. De aceea, limbajul dogmatic poate şi trebuie să pregătească experienţa[11] creştină a iubirii de Dumnezeu, a comuniunii cu El, după cum experienţa însăşi pregăteşte formularea dogmatică aşa cum s-a petrecut aceasta în Biserica primului mileniu. În experienţa religioasă creştină, Dumnezeu nu este numai obiect al unei reflecţii, al unui schematism raţionalist, ci se oferă, se dăruieşte pe Sine ca Subiectul absolut care este cu omul într-o relaţie de iubire, relaţie care implică din partea acestuia din urmă un salt spre abisul divin, întru încredere perfectă ce presupune chiar sacrificiul raţiunii, a exigenţei de raţionalitate şi acceptarea mistică a supraraţionalului, pe Dumnezeu cel ce interpelează subiectul copleşindu-l de darul prezenţei sale mântuitoare. Experienţa spirituală ca eveniment personal şi eclezial al interpelării divine şi al aprofundării comuniunii cu Dumnezeu care ne invită la comuniunea cu Sine are pentru Ortodoxie şi pentru creştinism, în general, valoare gnoseologică, cognitivă şi ea se manifestă în rugăciunea liturgică, în împărtăşirea harului în Sfintele Taine care sunt întâlniri personale şi ecleziale în Duhul Sfânt cu Hristos, cu Dumnezeul cel în Treime adorat.

Experienţa creştină are o valoare mistagogică[12], ea introduce în taina lui Dumnezeu. Problema care se pune este aceea a posibilităţii universalizării unei astfel de experienţe şi a valorii ei pentru toţi.

---

[11] J. LADRIÈRE, *L'articulation du sens*. II. *Les langages de la foi*, Cerf, Paris 1984, 81.

[12] H. WALDENFELS, *Manuel de théologie fondamentale*, Cerf, Paris 1990, 211.

Experienţa este ceva personal. Experienţa Sfântului Pavel pe calea Damascului este ceva personal, experienţa extatică a sfinţilor este personală. Însă ea se articulează în memoria şi experienţa eclezială care este, de fapt, o rodire diversă a darurilor unuia şi aceluiaşi Duh al lui Dumnezeu (*1Cor* 12). Experienţa religioasă a Dumnezeului Treimic are valoare universală pentru că logic şi ontologic există un singur Dumnezeu (*Ex* 20,2-3; *In* 17,3), aşa cum există o unică credinţă mântuitoare prin care omul se deschide iubirii divine, ca act personal şi eclezial şi un spaţiu sacru al experienţei, Biserica, aria lucrării Harului îndumnezeitor (*Ef* 4,4-6). Şi, aşa cum spunea P. Florenski, dacă Adevărul există, atunci calea singură spre adevăr este experienţa, „experienţa religioasă vie ca singurul mijloc legitim de cunoaştere a dogmelor"[13].

Experienţa spirituală este o experienţă structurată teologic, eclezial, sacramental, liturgic şi canonic, fiind, de fapt, conştientizarea unei relaţii gândite, simţite şi voite cu Dumnezeu[14] ca Persoană ce invită la iubire şi oferă iubirea Sa tainică, infinită.

După cum în relaţia dialogală fiecare percepe prezenţa celuilalt, îl vede şi îl aude, tot aşa, în experienţa spirituală creştină, subiectul interpelat de Dumnezeu îl vede şi îl aude pe acesta. Textele Revelaţiei sunt elocvente în această privinţă. Vechiul Testament ne oferă într-o proporţie mai mare modelul auditiv al ascultării de Dumnezeu, al „auzirii" lui Dumnezeu cel Unul de către profetul chemat să transmită comunităţii porunca divină (*Ier* 1,2; *Sof* 1,1; *1Rg* 17,2), dar şi acela al viziunii, un model iconic de cunoaştere a lui Dumnezeu a cărui poruncă se adresează întregii comunităţi a lui Israel (*Is* 1,1; *Ez* 1,1).

În Noul Testament, Iisus Hristos, Logosul etern al Tatălui, ce ipostaziază firea umană spre a o readuce mântuită în ordinea „harului şi a adevărului" (*In* 1,17), este „strălucirea slavei şi chipul fiinţei" lui Dumnezeu (*Evr* 1,3; *Col* 1,15). În Hristos, sub chipul smerit al omului (*Fil* 2,6), aşa cum el declară, avem „vederea" lui Dumnezeu, cunoaşterea

---

[13] P. FLORENSKI, *Stâlpul şi temelia adevărului. Încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori*, Polirom, Iaşi 1999.

[14] J. MOUROUX, *L'experience chrétienne. Introduction à une théologie*, Aubier, Paris 1952, 25-26.

Părintelui ceresc: „Cel ce m-a văzut pe mine a văzut pe Tatăl” (*In* 14,9). Creştinismul stă pe adevărul lui Dumnezeu ce se descoperă şi îi încredinţează despre aceasta pe toţi cei ce-L primesc cu credinţă şi iubire, un adevăr specific al întâlnirii Persoanei divine, al adorării lui Dumnezeu ca Prezenţă suprapersonală, ca Lumină şi Bucurie, mediat sacramental de Biserică ce se raportează mereu la „început” şi face prezent acest „început”, de fapt, Eternitatea divină ce atrage permanent din timpul istoriei umane pe cei ce vor să-l vadă pe Dumnezeu,

> Ce era de la început, ce am auzit, ce am văzut cu ochii noştri, ce am privit şi mâinile noastre au pipăit despre Cuvântul vieţii - şi Viaţa S-a arătat şi am văzut-O şi mărturisim şi vă vestim Viaţa de veci, care era la Tatăl şi S-a arătat nouă – Ce am văzut şi am auzit, vă vestim şi vouă ca şi voi să aveţi împărtăşire cu noi. Iar împărtăşirea noastră este cu Tatăl şi cu Fiul Său, Iisus Hristos (*1In* 1,1-3).

Mărturia creştină presupune, astfel, vederea lui Dumnezeu, o vedere spirituală şi sacramentală în Biserica lui Hristos prin Duhul Sfânt, o viziune a slavei lui Dumnezeu, o primă înţelegere a acesteia oferindu-ne chiar relatarea biblică despre primul martir: „Iar Ştefan, fiind plin de Duh Sfânt şi privind la cer, a văzut slava lui Dumnezeu şi pe Iisus stând de-a dreapta lui Dumnezeu” (*Fap* 7,55).

„Vederea” şi „auzirea”[15] lui Dumnezeu trebuie să cumuleze întotdeauna cunoaştere şi experienţă, raţionalitate şi iubire, teologie şi spiritualitate cu conştiinţa perenă a incapacităţii umane de a cuprinde vreodată abisul dumnezeiesc, dar cu încrederea că Dumnezeu se face cunoscut prin har, în energiile divine necreate, celor ce se lasă călăuziţi şi pătrunşi de taina Sa. Sfântul Simeon Noul Teolog dă mărturie despre realitatea cunoaşterii şi a experienţei creştine astfel:

> Tu ai binevoit să-mi împărtăşeşti adâncurile Tale şi bucuria Ta, să văd slava neasemuită a feţei Tale şi să mă bucur din belşug de lumina Ta cea neapropiată, să gust bucuria şi desfătarea unei nespuse fericiri, împărtăşindu-mi, Stăpâne, nespusa Ta frumuseţe. În desfătările acestei

---

[15] H. FRIES, *Fundamentaltheologie*, Styria, Graz-Wien-Köln 1985, 75.

lumini nespuse fremătam, mă bucuram de Tine, care m-ai creat şi m-ai format, simţind în mod neînţeles frumuseţea feţei Tale[16].

Experienţa creştină se articulează, aşadar, la Revelaţia Dumnezeului Treimic, cuprinsă în Sfânta Scriptură şi actualizată în Tradiţia Bisericii ca viaţă în Hristos prin Duhul Sfânt ce culminează în sfinţenia celor aleşi, sfinţii, iar creştinii dintotdeauna conştienţi de limita cunoaşterii şi a iubirii lor se deschid cu credinţă şi speranţă oceanului iubirii divine cu rugăciune puternică spre milostivirea divină: Miluieşte-mă Doamne (*Mt* 15,22; *Mc* 7,25).

Experienţa religioasă reprezintă, de fapt, trăirea credinţei cu o intensitate ce anulează subiectul cunoscător pentru a lăsa obiectul credinţei, de fapt, Persoana absolută divină în care se crede, să devină centrul propriei Persoane aşa cum spunea Sfântul Apostol Pavel: „Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăieşte în mine" (*Gal* 20).

De aceea, dogma, deşi formulare teoretică a actelor mântuitoare divine în istoria oamenilor, exprimă, pentru Ortodoxie, mai întâi, experienţa Bisericii, nu o experienţă personală a credinţei prin convertire, ca în pietism, ci o experienţă în Biserică prin participare la cultul divin, prin practica ascezei şi a rugăciunii, prin împărtăşirea de harul Sfintelor Taine, prin viaţa de sfinţenie personală ca dar divin prin ascultarea de poruncile lui Dumnezeu întru iubire filială.

Experienţa religioasă creştină este una eclezială, pentru că Biserica, „Stâlp şi temelie a adevărului" (*1Tim* 3,15), este spaţiul comuniunii cu Dumnezeu, al vieţii înnoite, restaurate în Duhul lui Hristos. În Biserică, creştinul „vede" lumina Treimii şi „aude" glasul lui Hristos urcând ascetic pe muntele duhovnicesc, Sinaiul interior, spre cunoştinţa Sfintei Treimi întru aşteptarea pogorârii slavei divine. Experienţa spirituală este o Liturghie personală a omului pregătit mental şi cu inima încălzită de

---

[16] SF. SIMEON NOUL TEOLOG, *Imne*, 49, 22-29, citat de B. KRIVOCHEINE, *În lumina lui Hristos. Sfântul Simeon Noul Teolog. Viaţa, Spiritualitatea, Învăţătura*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti 1997, 252. Cf. D. STANILOAE, *Sfântul Simeon Noul Teolog, Imnele iubirii dumnezeieşti*, Craiova 1991, 641.

har spre a aduce în templul interior jertfa rugăciunii curate: „Templul inteligibil este mintea curată având acum în ea însăşi înţelepciunea lui Dumnezeu cea în multe chipuri; Templul lui Dumnezeu este cel ce vede sfinţita Unicitate şi altarul lui Dumnezeu e contemplarea Sfintei Treimi”[17].

Biserica cunoaşte în elaborarea practicilor spirituale accente mai spiritualiste, inspirate de dualismul platonic spirit-materie, suflet-trup, dar şi de dimensiunea sacramentală a vieţii spirituale. Prima direcţie poate fi exemplificată cu un text macarian care arată că

> toată iconomia arătată a Bisericii lui Dumnezeu are loc pentru fiinţa vie şi înţelegătoare a sufletului raţional făcut după chipul lui Dumnezeu care este Biserica vie şi adevărată a lui Dumnezeu… Căci Biserică a lui Hristos şi Templu al lui Dumnezeu şi jertfelnic adevărat şi jertfă vie este omul lui Dumnezeu[18].

Însă omul este un întreg alcătuit din trup şi suflet, iar mântuirea ca viaţă veşnică prin învierea spirituală a sufletului în harul Sfintelor Taine şi învierea trupului la Parusie este un dar divin, iar reflecţia teologică ulterioară a integrat omul întreg experienţei duhovniceşti îndumnezeitoare. În acest sens, demn de remarcat este teologul bizantin N. Cabasila care „a unit Euharistia interioară care este invocarea neîntreruptă a preasfântului Nume al lui Iisus cu împărtăşirea deasă de Pâinea cea cerească care este rădăcina sacramentală a prezenţei lui Hristos în inima credinciosului… prezenţă reală a lui Hristos atât prin invocarea numelui cât şi prin Cuminecătură[19].

Viaţa creştină ca mărturisire a Dumnezeului Treimii înseamnă, a însemnat şi trebuie să însemne pentru creştini o înţelegere a propriei existenţe spirituale în planul lui Dumnezeu revelat în istorie, a Dumnezeului-Iubire care ne-a mântuit prin Jertfa Fiului Său Iisus Hristos

---

[17] K. CH. FELMY, *Dogmatica experienţei ecleziale. Înnoirea teologiei ortodoxe contemporane*, Editura Deisis, Sibiu 1999, 49.

[18] EVAGRIE PONTICUL, *Capetele gnostice*, 5, 94, citat de A. GOLITZIN, *Mistagogia experienţei lui Dumnezeu în Ortodoxie*, Deisis Sibiu, 1998, 59.

[19] A. GOLITZIN, *Mistagogia experienţei lui Dumnezeu în Ortodoxie*, 59.

şi o experienţă a iubirii de Dumnezeu prin Duhul Sfânt exprimată în comuniunea eclezială.

În contextul actual, creştinii sunt chemaţi spre a-şi contura identitatea lor religios-spirituală, la cunoaşterea mărturisitoare, adică la proclamarea credinţei trinitare, a lui Dumnezeu Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh, ce începe cu Botezul, uşa de intrare în Biserica lui Hristos, cu numele Căruia se numesc (*Fap* 11,26) şi se continuă toată viaţa prin participarea la viaţa liturgico-sacramentală ce culminează cu unirea cu Hristos în Euharistie, experienţa spirituală în rugăciune şi iubire de Dumnezeu şi de oameni.

Contextul pluralist ideologic şi religios în care revenirea religiosului este mai curând o propunere neognostică şi neopăgână sau indiferentismul religios şi secularizarea pretind din partea Bisericii şi a creştinilor o luare de poziţie în plan teologic şi spiritual prin care să se diferenţieze credinţa cea dreaptă mântuitoare a creştinismului de toate falsele experienţe spirituale, de apostazia de la Hristos şi acceptarea altor universuri religioase, necreştine, de individualismul omului contemporan ce nu se mai raportează într-o tradiţie vie la experienţa întemeietoare ce se actualizează într-o dinamică a integrării ecleziale spre Împărăţia lui Dumnezeu din generaţie în generaţie.

Credinţa trinitară ca fidelitate şi încredere întru iubire faţă de Dumnezeu este un temei solid pentru angajarea creştină într-un praxis social, în respectarea valorii omului, a unor relaţii comunitare corecte, drepte din care să se excludă marginalizarea, decalajele nejustificate între categorii sociale, un echilibru acceptat liber prin care oamenii să poată înţelege că, de fapt, lumea, existenţa lor este un dat, un dar ce vine de dincolo de ei, din transcendent, de la Dumnezeul Treimii, în limbajul teologiei creştine, a învăţăturii Bisericii Mântuitorului Iisus Hristos.

Biserica şi viaţa creştină în orice context constituie o autentică „grilă interpretativă" a adevărului Evangheliei, a adevărului şi vieţii veşnice, daruri ale lui Dumnezeu.

Résumé

Le texte présente d'une manière théologique la foi trinitaire de L'Eglise qui toujours doit être une témoignage vive, avec la conscience d'une relation dans l'amour avec les Persones de la Sainte Trinité: Père, Fils et Saint Esprit. Expérience chrétienne comme communion avec Dieu partagé dans les Sacrements, la prière, la Liturgie et action dans la societé est le critère de la verité de l'Evangile, du Dieu partout et toujours.

OMUL CA IMAGINE A SFINTEI TREIMI
după Sfântul Augustin

Pr. Prof. Dr. Wilhelm Dancă
Institutul Teologic Romano-Catolic, Iaşi

1. *Status quaestionis*

Reflecţiile omului asupra Sfintei Treimi nu sunt la îndemâna oricui. O dovadă în sprijinul acestei afirmaţii ne-o oferă Sfântul Augustin, care şi-a început renumitul său tratat *De Trinitate* în 399 şi l-a terminat în 421. Dacă lui i-au trebuit 22 de ani de cercetare, asta înseamnă că tema trinitară nu se adresează tuturor oamenilor; ea comportă numeroase dificultăţi. Iată ce spune sfântul Învăţător în *Confesiuni*: „Cine poate să înţeleagă Treimea cea Atotputernică? Şi cine nu vorbeşte despre Ea, dacă totuşi abordează această problemă? Rar este însă sufletul acela care, atunci când vorbeşte despre Ea, ştie ce vorbeşte”[1].

Evident, tema în discuţie nu o găsim doar la Sfântul Augustin; ea este prezentă în cadrul teologiei patristice şi apare într-un mediu spiritual caracterizat de elemente teologice şi filozofice aparţinând Orientului antic, gândirii eleniste şi iudaice. De fapt, în acest mediu deschis din punct de vedere cultural şi religios, se precizează învăţătura despre om ca imagine a lui Dumnezeu întreit prin definirea relaţiei prototip-copie, model exemplar-imitaţie (*imitor*, *imago*)[2].

Pentru Sfântul Augustin, ca şi pentru Părinţii Bisericii din această perioadă, omul participă la fiinţa lui Dumnezeu; dovada acestei participări este elementul spiritual din om. Dar omul nu este numai spirit, el este şi trup. Spiritul se deosebeşte de suflet. Pentru a vedea care este

---

[1] SF. AUGUSTIN, *Confesiuni*, 13, 11, 12; trad. română *Sfântul Augustin, Confesiuni*, Humanitas, Bucureşti 1998, 477.

[2] I. SANNA, *Immagine di Dio e libertà umana*, 157-184.

diferenţa dintre trup, suflet şi spirit, să ne oprim puţin asupra concepţiei augustiniene despre om.

2. **Antropologia augustiniană**

Sufletul este principiul de viaţă al unui trup, aşa după cum pentru plante principiul vital este sufletul vegetativ, iar pentru animale - sufletul senzitiv. Între principiul de viaţă al fiinţelor însufleţite şi cel al omului există numai o relaţie de analogie, întrucât sufletul uman nu este numai principiu de viaţă senzitivă, dar şi de viaţă spirituală. Sufletul a fost creat pentru a da viaţă unui anumit trup, deci nu poate să intre în orice trup. Urmează de aici că, pe de o parte, sufletul este o entitate spirituală care îndeplineşte funcţia de principiu vital al trupului său; pe de altă parte, viaţa trupească nu-i este străină, şi că deci activitatea senzitivă umană este specifică numai omului, deoarece în ea se află şi o anumită activitate spirituală. În plinătatea lui, sufletul este o fiinţă spirituală înzestrată cu un principiu vital; ca atare tinde mereu să se unească cu trupul său cu care constituie acea unire substanţială specifică omului. De fapt, *acest* sau *acel* om, *această* sau *acea* Persoană reprezintă unirea dintre un suflet (personal) şi un trup (individual).

Sufletul uman prezintă un element cu totul aparte, mintea sau spiritul capabil să cunoască adevărul; datorită acestei proprietăţi, sufletul uman este cel mai perfect dintre toate sufletele - el este viu, sensibil, cognoscibil. Dacă trupul uman este o sinteză organică şi elevată a tuturor perfecţiunilor lumii fizice, sufletul posedă în gradul cel mai înalt toată perfecţiunea actuală şi potenţială a lumii, care este o manifestare parţială şi insuficientă a perfecţiunilor sale.

Sufletul se cunoaşte prin natura sa şi, cunoscându-se, ştie că există, dar nu prin sine: ştie că simte, îşi aminteşte, gândeşte, voieşte şi, mai ales, ştie că a fost făcut pentru a stăpâni un trup şi a-i da viaţă. A da viaţă trupului este o conotaţie esenţială a sufletului[3].

---

[3] M.F. SCIACCA, „Introduzione-Filosofia”, în *Sant'Agostino. La Trinità*, Città Nuova, Roma 1987[2], XVVII-XVIII. De aici înainte, referinţa la această lucrare a Sfântului Augustin se va face în formă prescurtată: *De Trinitate*.

Dintre toate activităţile sufletului, cea mai elevată este activitatea minţii (*mens* sau, în sens biblic, *spiritus*). Astfel, dacă sufletul (*anima*) este principiul însufleţitor al trupului văzut în lumina funcţiei vitale pe care o exercită în el, *spiritus* este facultatea de formare, combinare şi disociere a ceea ce Sfântul Augustin numeşte *similitudines corporales* - rod al activităţii sufletului.

În conformitate cu natura sa, *mens* este alcătuită din două facultăţi: *ratio* şi *intelligentia*. „*Ratio* est mentis motio, ea quae discuntur distinguendi et connectendi potens". *Intelligentia*, care nu se deosebeşte de *intellectus*, este superioară faţă de *ratio*, şi luminată de Dumnezeu. *Intellectus* este principiul înţelegerii, iar *ratio* este un instrument de cercetare care discerne, analizează şi face conexiuni, sintetizează[4].

Mens sau gândirea (omul interior) este una: simplitatea esenţei spirituale nu comportă diviziuni. Totuşi, pentru că sufletul omului este făcut *pentru a stăpâni un trup*, îndeplineşte două funcţii: una se referă la acţiune, alta la contemplaţie. Cu ajutorul primei funcţii, raţiunea omului aplică adevărurile cunoscute la lucrurile şi la obiectele care îl solicită; cu ajutorul celei de-a doua funcţii, se îndreaptă către ideile sau inteligibilul pur, către obiectele care sunt proprii minţii, către contemplaţie, care este finalitatea adevărată a omului şi în care constă înţelepciunea. Aceste două funcţii sunt indicate prin două expresii: *raţiunea inferioară* (scientia) şi *raţiunea superioară* (sapientia)[5].

---

[4] *Ratio* este facultatea discursivă; corecta întrebuinţare a *raţiunii* constituie *scientia*, care este o cunoaştere sigură a lucrurilor sensibile, iar *intellectus* se aplică în lumea inteligibilă: rezultatul activităţii sale este *sapientia*. Intelectul este *visio*, iar *ratio* este actul vederii; intelectul este intuiţia ideilor cele mai înalte, percepţia supremă. Raţiunea conduce către intelect. În ordinea naturală, operaţia principală pe care o îndeplineşte inteligenţa este formarea *cuvântului (verbum) mental*, prin care spiritul se exprima faţă de sine, în lumina adevărurilor eterne, obiectul acesta sau acela cunoscut de el, care îi este deja prezent. Verbul mental, mereu identic cu sine, se transmite prin cuvânt şi variază în funcţie de limbi şi ţări.

[5] M.F. SCIACCA, „Introduzione-Filosofia", XXXIII-XXXIV, nota 1.

3. **Prototipul creaţiei omului**

În tradiţia catolică, Sfântul Augustin este primul care a depăşit interpretarea cristologică[6] a creaţiei omului din primul capitol al *Genezei*[7] şi a susţinut că prototipul creaţiei omului nu este Cuvântul vizibil, cum spunea Sfântul Irineu[8], sau Cuvântul invizibil, cum spunea Origene[9], ci Sfânta Treime[10].

El ajunge la această concluzie pornind de la mărturisirea de credinţă din simbolul *Quicumque*[11], care nu comportă schema întreită din simbolul baptismal sau din simbolul niceno-constantinopolitan. În lumina simbolului amintit, sfântul Învăţător enunţă întâi de toate unitatea şi egalitatea Treimii; afirmă deosebirea Persoanelor divine; aminteşte că nu Treimea, ci numai Fiul s-a întrupat, după cum numai Tatăl şi-a făcut auzit glasul pe Tabor şi numai Duhul Sfânt a coborât asupra discipolilor în ziua de Rusalii; în fine, mărturiseşte că lucrările Treimii sunt inseparabile după cum inseparabilă este fiinţa lor[12]. Evident, în această profesiune de

---

[6] *Cf. Col* 1, 15: „El [Isus Cristos] este icoana Dumnezeului nevăzut".

[7] *Cf. Gen* 1, 27: „Şi a făcut Dumnezeu pe om după *imaginea* sa; după *imaginea* lui Dumnezeu l-a făcut". Am subliniat cuvântul *imagine*, deoarece în traducerea ortodoxă din 1982 avem cuvântul *chip*. Între cuvântul *chip* de origine maghiară şi cel de *imagine* de origine latină, l-am preferat pe acesta din urmă. Motivele vor fi prezentate pe parcursul conferinţei.

[8] IRINEU, *Adversus haereses*, V, 16, 2; trad. italiană *Contro le eresie*, Milano 1981, 442: „În timpurile din urmă se spunea totuşi că omul a fost făcut după imaginea lui Dumnezeu, dar nu apărea ca atare, deoarece era încă invizibil Cuvântul, după imaginea căruia a fost făcut: tocmai de aceea cu uşurinţă a pierdut asemănarea. Dar când Cuvântul lui Dumnezeu s-a făcut trup, a confirmat atât un lucru cât şi pe celălalt: a arătat cu adevărat imaginea, devenind el însuşi ceea ce era imaginea sa, şi a restabilit cu putere asemănarea, făcând omul asemănător cu Tatăl invizibil prin Cuvântul care se vede", citat de I. SANNA, *Immagine di Dio e libertà umana*, Città Nuova Editrice, Roma 1990. *Cf.* A. ORBE, *Antropología de San Ireneo*, Madrid 1969.

[9] „Dacă este imagine a lui Dumnezeu invizibil, atunci este imagine invizibilă", ORIGENE, *Comm. Gv*., II, 2, citat de I. SANNA, *Immagine di Dio e libertà umana*, 160. *Cf.* H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origéne*, Paris 1956.

[10] *Cf.* A. TRAPÈ, „Introduzione-Teologia", în *De Trinitate*, XIX-XXV.

[11] *Cf. DS* 75.

[12] *De Trinitate*, 1, 4, 7.

credinţă punctele de pornire sunt două: unitatea şi egalitatea de natură a Treimii şi inseparabilitatea lucrărilor *ad extra*.

Pentru a afirma unitatea şi egalitatea de natură a Sfintei Treimi, episcopul din Hippona repetă deseori următoarea formulă: Dumnezeu-Treime „suscipiemus ... reddere rationem quod Trinitas sit unus et solus et verus Deus”[13]; „Deus ipsa Trinitas intellegitur non tantumomodo de Patre ... sed de uno et solo Deo, quod est ipsa Trinitas”[14]. Dar această unitate şi egalitate pare să fie contrazisă de anumite texte din Sfânta Scriptură. De aceea, Sfântul Augustin formulează câteva reguli pentru a înţelege textele Scripturii în contextul Scripturii însăşi. Cea mai importantă dintre ele este regula *canonică*, numită astfel pentru că este acceptată şi folosită în mod obişnuit de interpreţii Scripturii[15].

Totuşi, această regulă nu poate de una singură să clarifice toate textele Scripturii; există alte texte care se referă la misiunile divine[16] şi la

---

[13] *De Trinitate*, 1, 2, 4.

[14] *De Trinitate*, 1, 6, 10.

[15] *De Trinitate*, 2, 1, 3; 2, 2, 4. Regula canonică conţine următoarele puncte: a) există texte în Scriptură care arată unitatea şi egalitatea desăvârşită dintre Tatăl şi Fiul (*In* 10,30; *Fil* 2,6); b) există texte care arată inferioritatea Fiului faţă de Tatăl, dar după natura umană pe care a asumat-o (*In* 14,28; 5,22.27); c) există texte care nu arată nici inferioritatea, nici egalitatea, dar numai ordinea de origine, întrucât Fiul are tot ceea ce are prin naştere; deci „non inaequalitas, sed nativitas eius ostenditur” (*In* 5,19.26); d) există texte de interpretare ambiguă, care se pot referi fie la natura umană, fie la naşterea veşnică (*In* 7,16: „Învăţătura mea nu este a mea, ci a Aceluia care m-a trimis”).

[16]*De Trinitate*, 4, 20, 29. Pentru Sfântul Augustin, misiunile nu înseamnă inferioritate sau subordonare a unei Persoane divine faţă de o alta. În schimb, comportă două adevăruri mari şi luminoase, dintre care unul se referă la Sfânta Treime în sine, sau cum se spune astăzi, Treimea *imanentă*; altul la manifestările Tremii în lume sau la Treimea *economică*. În Treimea însăşi, misiunile divine arată numai ordinea de natură, care este ordinea de origine a unei Persoane divine dintr-o alta. Misiunea divină arată în acelaşi timp şi purcederea unei Persoane din alta şi un nou mod de a fi al acestei Persoane în timp. Însă această modalitate este dublă, vizibilă şi invizibilă. Fiul s-a manifestat vizibil în Întrupare şi se manifestă invizibil în justificare. Acelaşi lucru se poate spune şi despre Sfântul Duh. Şi misiunea Duhului Sfânt este dublă, vizibilă (ziua de Rusalii) şi invizibilă (în justificare).“În veşnicie este dar, în timp este dăruit”. *Cf. De Trinitate*, 5, 16, 17.

teofanii[17]. Este vorba de anumite texte a căror importanţă este fundamentală în înţelegerea manifestării Sfintei Treimi în istoria mântuirii.

Cât priveşte inseparabilitatea lucrărilor *ad extra* ale Sfintei Treimi, Sfântul Augustin explică acest principiu susţinând că unitatea fiinţei comportă unitatea acţiunii. Astfel, Treimea a lucrat inseparabil în actul creaţiei, în teofaniile Vechiului şi Noului Testament.

Dar cea mai mare dificultate pe care o întâmpină raţiunea umană atunci când reflectează asupra tainei trinitare este următoarea: dacă Tatăl este Dumnezeu, Fiul este Dumnezeu, dacă Duhul Sfânt este Dumnezeu, cum de nu sunt trei dumnezei, ci un singur Dumnezeu[18]?

În răspunsul său, episcopul Hipponei precizează că în Dumnezeu există nu doar predicatul substanţei, ci şi relaţiile care, deşi nu intră în predicamentul substanţei, nu sunt accidentale, ca în creaturi. Cheia de boltă a doctrinei augustiniene despre relaţii şi, am putea spune, a doctrinei augustiniene despre Treime, este un principiu enunţat în *De*

[17] Referitor la teofaniile din V.T., răspunsul Sfântului Învăţător este următorul: a) Sfânta Scriptură nu ne autorizează să precizăm dacă Treimea a apărut în sine, sau numai o singură Persoană divină, sau odată una, altădată alta (*Cf. De Trinitate*, 2, 18, 35); b) întreaga Treime este invizibilă, de aceea nu poate să apară cu natura sa în ochii trupului; prin urmare, teofaniile V.T. au avut loc prin intermediul creaturilor care, supuse voinţei divine, au slujit pentru această finalitate (*Cf. De Trinitate*, 2, 9, 16; 3, 11,21-22); c) teofaniile V.T. au avut loc prin intermediul Îngerilor, care au vorbit şi acţionat *ex persona Dei* (*Cf. De Trinitate*, 3, 11, 22; 3, 11, 27).

[18] Ocazia pentru a răspunde la această obiecţie este oferită de argumentările filozofice ale arianilor. Discipolii lui Arius credeau că sunt singurii care apără unitatea lui Dumnezeu, adică *monarhia*, cum spuneau ei, acuzând pe catolici că admit două principii, falsificând *Categoriile* lui Aristotel. Sfântul Augustin răspunde: în Dumnezeu există numai categoria substanţei, nu şi categoriile accidentelor; deci tot ceea ce se spune şi se gândeşte despre Dumnezeu, se spune şi se gândeşte în funcţie de substanţă, şi nu de accidente. Dar credinţa învaţă că Tatăl este nenăscut şi Fiul este născut; a fi nenăscut şi a fi născut sunt două lucruri diferite; deci diferită este substanţa Tatălui şi a Fiului (*Cf. De Trinitate*, 5, 3, 4). De asemenea, episcopul Hiponei spune că în Dumnezeu nu sunt perfecţiuni accidentale. „Nihil accidens in Deo, quia nihil mutabile” (*De Trinitate*, 5, 4, 5). Deci, nu există nimic schimbător în fiinţa, inteligenţa, voinţa divină.

Civitate Dei: „Dumnezeu este tot ceea ce are, cu excepţia relaţiilor prin care Persoanele se raportează una la alta. De fapt, nu este îndoială că Tatăl îl are pe Fiul, dar totuşi Tatăl nu este Fiul; la fel Fiul îl are pe Tatăl, dar totuşi Fiul nu este Tatăl”[19].

Din prima parte a principiului - Dumnezeu este tot ceea ce are -, derivă următoarele consecinţe: Dumnezeu este Fiinţa însăşi; toate perfecţiunile în Dumnezeu se identifică cu fiinţa divină; Persoanele divine având sau fiind toate aceeaşi fiinţă, sunt perfect egale; fiecare Persoană divină este prezentă reciproc în alta (perihoreză).

Din a doua parte a principiului - cu excepţia relaţiilor prin care Persoanele se raportează una la alta -, avem următoarele consecinţe: în Dumnezeu, trebuie să facem distincţie între perfecţiunile absolute şi relaţiile reciproce; relaţiile sunt reale, deoarece ţin de ordinea opoziţiei şi nu a perfecţiunilor absolute, de aceea, spun numai deosebire şi nu diversitate de perfecţiune între o Persoană şi alta; relaţiile fiind simultane, Persoanele divine sunt veşnice în mod egal şi, în raport cu creaturile, constituie un singur principiu.

Teologia augustiniană a relaţiilor, care comportă simultaneitate şi opoziţie, dar nu perfecţiune, întrucât sunt relaţii, oferă cheia pentru a concilia imutabilitatea divină cu manifestările lui Dumnezeu *ad extra*: creaţia, întruparea, justificarea şi glorificarea. Toată teologia este tributară acestui concept şi acestei doctrine. În orizontul acestei teologii se află alte două probleme pe care Sfântul Augustin le clarifică: purcederea[20] şi numele divine[21].

---

[19] AUGUSTIN, *De Civitate Dei*, 11, 10, 11.

[20] Purcederea constituie temeiul relaţiilor. Scriptura revelează nu numai că Fiul este trimis de Tatăl (misiune), dar şi că Fiul purcede de la Tatăl şi purcede prin naştere. Totuşi, în legătură cu purcederea Fiului, Sfântul Augustin nu prezintă noutăţi deosebite, aşa cum este cazul cu Sfântul Duh. În această privinţă, deja Tertulian cunoaşte două formule: “a Patre per Filium” şi „a Patre et Filio” (*Cf.* TERTULIAN, *Adversus Praxeam*, 4, 8, PL 2, 182, 187), dintre care prima mai folosită în Orient şi a doua în Occident. Episcopul de Hippona le uneşte pe amândouă, subliniind motivul primeia şi puterea celei de-a doua. Astfel, conform Sfintei Scripturi, Duhul Sfânt nu este numai de la Tatăl sau de la Fiul, dar de la ambele Persoane (*Cf. De Trinitate*, 15, 17, 27; 4, 20, 29; 15, 26, 45). Apoi, declară că purcede de la Tatăl şi de la Fiul ca de

Pentru formularea dogmei trinitare, Sfântul Augustin fixează o anumită regulă de limbaj, fiindcă este vorba de lucruri divine, şi, în cazul acesta, cuvintele sunt inferioare gândirii, după cum gândirea este inferioară realităţii[22]. Această regulă comportă trei aspecte: numele care indică perfecţiuni absolute - adică cele care se predică conform substanţei şi nu relaţiilor -, se folosesc la singular când se vorbeşte despre fiecare Persoană în parte şi tot la singular când se vorbeşte despre toate trei

---

la un unic principiu (*Cf. De Trinitate*, 5, 14, 15); în fine, afirmă că purcede *principaliter* de la Tatăl. *Principaliter* vrea să spună aici în mod originar, ca din primul izvor (*Cf. De Trinitate*, 15, 26, 47). Deci, pentru Sfântul Augustin rămâne sigur faptul că Tatăl este izvorul primordial şi principiul întregii divinităţi (*Cf. De Trinitate*, 4, 20, 29).

[21] Numele divine revelate de Sfânta Scriptură indică proprietăţile Persoanelor divine, exprimă relaţiile reciproce care se află între ele şi arată modul deosebit prin care fiecare se manifestă în istoria mântuirii. Astfel, numele primei Persoane sunt trei: Tată, Principiu, Nenăscut - numai primul este biblic, celelalte derivă din limbajul tradiţional (*Cf. De Trinitate*, 15, 26, 47). Numele celei de-a doua Persoane sunt la fel tot trei: Fiu, Cuvânt, Imagine - de data aceasta toate numele sunt biblice. De asemenea, alte trei nume pentru a treia Persoană: Duh Sfânt, Dar, Iubire. În cazul acesta, contribuţia Sfântul Augustin este importantă atât pentru teologia trinitară, cât şi pentru teologia spirituală. De fapt, numai primul nume este biblic, celelalte nu se găsesc în limbajul tradiţional, iar episcopul Hiponei le desprinde din lucrările *ad extra* pe care Scriptura le atribuie Sfântului Duh.

[22] Despre problema limbajului în general, Sfântul Augustin a vorbit în *De Magistro* (*Cf.* SF. AUGUSTIN, *De Magistro*, Editura Institutului European, Iaşi 1995) iar despre limbajul teologic în *De doctrina christiana*. Astfel, temeiul ontologic al limbajului în teologie este cauzalitatea şi exemplaritatea divină (*Cf.* IDEM, *Confesiuni*, 1, 6, 9; *De Trinitate*, 12, 14, 23), iar drumul de la creaturi la Dumnezeu comportă trei planuri: *via affermativa, negativa, eminentiae* (*Cf. Confesiuni*, 10, 6, 8; 1, 4, 4). Dacă vorbeşte mult despre *docta ignorantia*, lucrul acesta nu se datorează faptului că nu admite o cunoaştere pozitivă a lui Dumnezeu, ci pentru că, fiind convins de inefabilul divinităţii, consideră că este deja un mare pas spre înţelepciune cunoaşterea a ceea ce Dumnezeu nu este (*Cf. De Trinitate*, 5, 1, 1). Pe acest temei teologico-filozofic al cunoaşterii lui Dumnezeu, Sfântul Augustin fixează un mod precis şi disciplinat pentru ca ambiguităţile cuvintelor să nu ducă la o confuzie a ideilor atunci când se vorbeşte despre Sfânta Treime şi apoi abordează problema semnificaţiei şi valorii formulelor în uz.

împreună[23]; numele care arată o relaţie imanentă - Tatăl, Fiul, Cuvântul etc. -, se folosesc la singular când este vorba despre Persoana căreia îi aparţin şi în nici un fel despre o alta, nici despre Treimea în ansamblu[24]; vorbind despre Treime se poate folosi pluralul numai cu numele care arată relaţiile reciproce[25].

Dar aici apare o problemă. Există un nume comun care să exprime cele Trei Persoane ce subsistă într-o unică natură divină? Deci, un nume care să se poată folosi la plural? Pentru a exprima unitatea de natură avem destule nume: esenţă, natură, fiinţă, substanţă, realitate (res). Sfântul Augustin le foloseşte pe toate, dar preferă numele de *fiinţă*, pentru că este numele propriu al lui Dumnezeu. Dar pentru a indica Treimea? Grecii au folosit formula: *mia ousia treis iupostaseis*; latinii: *o esenţă, trei Persoane*. Care din cele două formule este mai bună? Pentru Sfântul Augustin ambele sunt la fel de bune, pentru că numele acestea - persoană, ipostază, *prosopon* - nu sunt proprii, ci adaptate, adică născute din necesitatea de a spune ceea ce gândirea intuieşte, dar limba nu poate să exprime. Deci, şi numele de Persoană în cazul Treimii este un nume adaptat. De fapt, acest nume nu este predicat despre cei Trei nici după gen, nici după specie, nici după individ[26]. Argumentarea augustiniană este următoarea: conceptul de *persoană*, pentru a fi aplicat în sens propriu la Treime, trebuie să aibă două condiţii: să arate relaţiile, pentru că prin relaţiile reciproce cei Trei sunt deosebiţi; să arate relaţiile proprii şi incomunicabile, care îi constituie pe cei Trei în individualitatea lor. Sfântul Augustin spune că nu găseşte în termenul *persoană* nici una din aceste două condiţii; termenul indică o perfecţiune absolută, nu relativă. Prin urmare, nu este adecvat Persoanelor Treimii. Dar, chiar dacă termenul *persoană* ar indica o relaţie, tot nu s-ar putea folosi la Persoanele Treimii. Episcopul Hiponei ne aminteşte că avem aici o taină şi nu putem să o cuprindem cu mintea noastră. Prin urmare, termenul *persoană* indică o perfecţiune absolută, un subiect concret,

---

[23] *De Trinitate*, 5, 8, 9.
[24] *De Trinitate*, 5, 11, 12.
[25] *De Trinitate*, 7, 6, 12.
[26] *De Trinitate*, 7, 4, 7 - 6, 11.

incomunicabil. Numai folosirea termenului în Biserică a pregătit acest termen pentru a indica relaţiile subzistente în Treime; intenţia teologilor a fost aceea de a pune la îndemână o formulă scurtă pentru a exprima taina inefabilă[27].

Aşadar, lucrările lui Dumnezeu *ad extra*, deci şi crearea omului, sunt atribuite nu doar unei singure Persoane, dar întregii Sfinte Treimi. Omul, după Sfântul Augustin, este imaginea lui Dumnezeu întreit, şi nu doar a Cuvântului, la fel după cum este şi fiu adoptiv al Treimii. Titlul „imagine”, atribuit Cuvântului, păstrează doar validitate trinitară (*imago qua Verbum, qua Filius*); dispare sensul lui Cristos imagine ca noul Adam şi omul ceresc, specific Sfântului Irineu, şi Sfântului Paul. Originalitatea teologiei augustiniene constă mai ales în *analogiile trinitare* ale imaginii lui Dumnezeu. În acest sector avem însă precedente. Origene, de exemplu, spunea că darul fiinţei vine de la Tatăl, raţionalitatea vine de la Fiul, sfinţenia de la Duhul Sfânt[28].

4. **Locul imaginii**

În teologia Sfântului Irineu, care apără unitatea omului, imaginea este în omul întreg; la Origene şi pentru şcoala alexandrină, imaginea este în suflet (*nous*, sau *mens*). Plecând de la învăţătura din *Gen* 1,26 care revelează creaţia omului după imaginea lui Dumnezeu, şi de la interpretarea pe care Apostolul o dă *Gen* 1,26 în *Ef* 4,23 şi *Col* 3,9, sfântul Augustin aprofundează definiţia imaginii, făcând deosebire între

---

[27] Definiţia conceptului de persoană se face mai târziu ca rod al controverselor cristologice: Boethius şi Sfântul Toma în Occident, Leonţiu din Bizanţ în Orient. Totuşi, chiar dacă nu dă o definiţie, Sfântul Augustin face deosebire între natură şi persoană: în cristologia augustiniană, natura indică ceea ce este specific lui Dumnezeu şi ceea ce este specific omului, iar persoana indică subiectul care le posedă pe amândouă. Însă această unire a naturilor în Persoana Cuvântului nu comportă o confuzie de naturi. În doctrina trinitară, natura indică fiinţa divină, dumnezeirea, iar persoana indică subiectul subzistent care o posedă. *Cf.* A. TRAPÈ, „Introduzione-Teologia”, XXXVII.

[28] ORIGENE, *De Principiis*, I, 3, 8.

imago şi *similitudo*[29]; arată că imaginea lui Dumnezeu este imprimată în omul interior, adică în sufletul raţional ca atare[30]; precizează că ea constă în faptul că omul, datorită inteligenţei sale şi puterii sale de a iubi, poate să fie înălţat până la vederea imediată a lui Dumnezeu - *homo capax Dei*[31] -, spune că această imagine este naturală şi, în consecinţă, indestructibilă, pentru totdeauna imprimată în substanţa nemuritoare a sufletului[32].

---

[29] *Similitudo* spune mai puţin decât *imago*. O imagine este asemănarea dintre un obiect şi oglindirea lui în ceva (de exemplu, reprezentarea unei persoane într-o oglindă sau într-un tablou), dar nu este adevărat şi contrarul, pentru că nu tot ceea ce este asemenea cu un lucru este şi imaginea sa (doi gemeni seamănă, dar unul nu este imaginea celuilalt). Pentru ca o *similitudo* să fie şi *imago* trebuie să fie asemănare între cauză şi efect: „Omnis imago etiam similitudo est, non omnis similitudo etiam imago est" (*Cf.* SF. AUGUSTIN, *Quaest. in Deut.*, 5, 4).

Cu ajutorul postulatului participării şi exemplarităţii din cadrul metafizicii, Sfântul Augustin afirmă că toate lucrurile se aseamănă cu Dumnezeu, întrucât sunt creaturi în care Dumnezeu a lăsat urmele paşilor săi şi sigiliul perfecţiunilor sale, dar numai în om a lăsat imaginea lui vie. Dacă în celelalte lucruri asemănarea este mică, săracă, nesigură, obscură, în om avem o *expressa similitudo*: „Nu tot ceea ce în creaturi este asemenea cu Dumnezeu trebuie prin acest fapt să se spună imagine a sa. Adevărata imagine este numai aceea care, dincolo de sine, o are numai Dumnezeu. Asemănarea directă cu Dumnezeu este numai atunci când între o imagine şi Dumnezeu nu se interpune nici o creatură" (*Cf. De Trinitate*, 11, 5, 8).

Aşadar, imaginea este asemănare şi constituie o misterioasă trinitate. Dar această asemănare, deşi umple sufletul de stupoare, comportă şi o mare neasemănare. „Mare distanţă" care separă imaginea de modelul exemplar constă în aceasta: memoria, inteligenţa, voinţa sunt în om şi ale omului, dar nu sunt ele însele omul; câtă vreme nu se poate spune că Treimea se află în Dumnezeu sau că este ceva din Dumnezeu, pentru că ea însăşi este Dumnezeu. Apoi, există o altă diferenţă: omul îşi aminteşte prin intermediul memoriei, înţelege prin intermediul intelectului, iubeşte prin intermediul voinţei, dar în Dumnezeu nu se poate spune că Tatăl înţelege prin Fiul sau iubeşte prin Duhul Sfânt. Aceste trei prerogative: a-şi aduce aminte, a înţelege, a iubi sunt specifice fiecăreia din Persoanele divine, întrucât fiecare le posedă într-un mod diferit în funcţie de relaţia lor proprie cu celelalte Persoane divine (*Cf. De Trinitate*, 15, 7, 11-13).

[30] *De Trinitate*, 12, 7, 12.

[31] *De Trinitate*, 14, 8, 11; 14, 4, 6.

[32] *De Trinitate*, 14, 4, 6.

Prin urmare, omul creat după imaginea lui Dumnezeu înseamnă omul creat după imaginea Treimii: „non ad solius Patris, aut solius Filius, aut solius Spiritus Sancti, sed ad ipsius Trinitatis imaginem factus est homo”[33]. Aceste cuvinte dintr-un comentariu la cartea *Genezei* (393), reprezintă primul indiciu că Sfântul Augustin, reflectând asupra Sfintei Treimi, își îndreaptă atenția lui spre om. Primele roade ale acestei reflecții le găsim în *Confesiuni* unde, pentru prima dată, este prezentat sufletul omului ca imagine a Treimii. De fapt, sufletul nostru este, cunoaşte şi iubeşte; ştie că este, cunoaşte, iubeşte; iubeşte să fie, să cunoască, să iubească.

> Aşadar, în aceste trei stări ale fiinţei să încerce să vadă cel care este în stare, cât este de inseparabilă viaţa, deşi există şi într-un mod separat *o singură viaţă*, *o singură minte* şi *o singură fiinţă*; altfel spus, cât de inseparabilă este fiecare distincţie, în ciuda faptului că distincţia există. Cu tot curajul să stea fiecare în faţa lui însuşi, să-şi încordeze atenţia asupra sa, să vadă şi să-mi spună[34].

Expunerea sistematică a acestei teme o găsim în *De Trinitate*, unde episcopul Hipponei vorbeşte despre omul exterior şi omul interior.

Referitor la omul exterior, simţurile exterioare şi simţurile interioare - simţurile interioare aparţin omului exterior -, revelează următoarele triade: *realitate*, *vedere*, *intenţie*; *memorie* (senzitivă), *vedere interioară*, *voinţă*. Aici, lipsind egalitatea termenilor şi identitatea substanţei, nu există o imagine a Treimii. Există numai o urmă, utilă totuşi, pentru a exercita sufletul şi a-l pregăti pentru reflecţii mai înalte. Deci, în omul exterior există o urmă, nu o imagine a Treimii.

Imaginea Sfintei Treimi se află în omul interior, dar nu în omul interior învăţat (savant, expert în fizică, chimie, matematică sau chiar teologie, ca ştiinţă), ci în omul interior contemplativ (acela care intuieşte adevărurile eterne şi se îndreaptă spre contemplarea lor), în omul

---

[33] SF. AUGUSTIN, *De Gen. ad litt. op. imp.*, 61.
[34] SF. AUGUSTIN, *Confesiuni*, 13, 11, 12.

înţelept[35]. Imaginea Treimii în omul interior se exprimă prin această triadă: A) *mens,* B) *notitia,* C) *amor*.

A) *Mens* nu este sufletul, dar ceea ce *in anima excellit*[36], adică *spiritus* sau *animus*[37]. *Spiritus* se află numai în om şi reprezintă partea superioară a sufletului. În această zonă a sufletului uman se află în mod *natural* alte două facultăţi umane, şi anume *ratio* şi *intelligentia* (sau *intellectus*). *Intelligentia* este vederea interioară, intuiţia intelectuală, lumina de adevăr; de aceea, intelectul este *principiul înţelegerii* şi *ochiul sufletului*. *Ratio* este *aspectus animi* (nu al sufletului, dar al părţii superioare a sufletului - *animus* -, şi deci tot al minţii), prin care se cunosc lucrurile sensibile.

Aşadar, *intellectus* este intuiţia adevărului primordial, adică nu *aspectus animi*, ci *lux mentis*. Cu alte cuvinte, *mens* este sufletul superior în fiinţa sa, cu conţinutul ei de adevăr despre sine, fiinţa însăşi a sufletului superior; *intellectus* este facultatea, al cărei obiect este adevărul inteligibil, adică *lumina minţii*, faţă de care *ratio*, care nu se deosebeşte de inteligenţă, este *aspectus animi* sau *mentis*, care primeşte lumină de la *intelect* prin intermediul altei facultăţi a minţii, şi anume *voluntas*. Când mintea îşi aduce aminte de sine şi ştie că îşi aminteşte, această *ştiinţă* este act al inteligenţei, mai exact primul act care o specifică drept *autoconştiinţă*, după cum autovoirea este primul act al voinţei.

B) *Notitia* este cunoaşterea de sine în sens ontologic, actul intelectului prin care *mens* se cunoaşte pe sine. Mintea, care este sufletul superior în totalitatea sa, se cunoaşte iniţial prin şi în actul intelectual al autocunoaşterii, esenţial minţii însăşi şi facultăţii inteligenţei. Intelectul

---

35 *De Trinitate*, 12, 4, 4; 12, 15, 25. Înţelepciunea se deosebeşte de ştiinţă: ştiinţa este cunoaşterea cu ajutorul raţiunii a lucrurilor temporale şi schimbătoare, ochiul nostru asupra lumii; înţelepciunea este cunoaşterea adevărurilor veşnice şi este specifică inteligenţei. Totuşi, nu sunt două facultăţi, ci una singură, dar se exprimă prin două funcţiuni diferite. De asemenea, chiar dacă nu sunt separate ele se opun: una înseamnă acţiune, alta înseamnă contemplaţie; una se referă la lucrurile temporale, alta la lucrurile veşnice. *Cf. De Trinitate*, 12, 12, 17 - 14, 22-23.

36 *De Trinitate*, 15, 7, 11.

37 *Cf.* M. F. Sciacca, „Introduzione-Filosofia”, XCV-CIX.

este act, nu potenţă, act în sens ontologic, adică este cunoaşterea pe care mintea o are despre sine; intelectul este specificare a actualităţii gândirii în actul autocunoaşterii: autocunoaşterea este coesenţială gândirii[38]. Cu siguranţă, sufletul nu este actul sau actele sale şi nici nu se identifică cu nici unul din ele sau cu toate împreună, nici cu actul autocunoaşterii, care, spre deosebire de altele, îi este coesenţial. Nici *mens*, nici *intellectus* nu sunt acest act: *mens* nu este nici facultăţile sale, deoarece plinătatea de sine nu poate fi actualizată de la sine: toată activitatea sufletului şi a omului întreg nu poate să cuprindă acea lumină infinită a adevărului care îl face să gândească şi să cunoască şi, deşi îl constituie ca *mens*, în raportul cu omul este superioară, transcendentă[39].

C) Mintea, care se cunoaşte pe sine, *se iubeşte*. În cazul acesta, a) *mens* nu s-ar putea cunoaşte pe sine, dacă nu ar fi deja; întrucât este minte, *mens* este înzestrată cu facultatea intelectului, care este lumină

---

[38] Aici cunoaşterea de sine este cunoaştere actuală, nu aducere aminte sau cunoaştere în general.

[39] Problema care se pune aici intră în orizontul altei probleme mai generale referitoare la raportul dintre credinţă şi raţiune, a cărei intimitate confirmă distincţia şi exclude separarea. Adevărul de credinţă face numai să apară problema minţii una-întreită, dar nu-i condiţionează argumentările raţionale şi aprofundările speculative. Astfel, cercetarea asupra naturii sufletului se face numai în baza experienţei interioare şi a raţiunii; rezultatul nu se întemeiază pe adevărul de credinţă, care este numai o invitaţie, o deschidere spre cercetare; de aceea, rezultatul este valid în sine, chiar şi pentru cel care nu crede în acel adevăr. Pentru cine crede, acel rezultat este o confirmare indirectă a credinţei sale, ca o lumină, deşi slabă, proiectată spre impenetrabilitatea tainei, fără ca adevărul de credinţă să fie înlocuit de adevărul raţiunii, care valorează numai pentru cunoaşterea naturii sufletului - imaginea Treimii în noi - şi nu pentru a pătrunde raţional taina trinitară, care rămâne mereu adevăr de credinţă; dar ceea ce cunoaştem prin raţiune despre sufletul nostru spiritual este adevăr raţional. Raportul dintre imaginea Treimii în noi şi Divina Trinitate este intim, după cum intim este acela dintre raţiune şi credinţă - două lumini, de nemăsurat, ambele necesare pentru ca omul să cunoască destinaţia sa şi să posede deplina inteligibilitate în legătură cu sine -, dar o asemenea intimitate confirmă distincţia şi ireductibilitatea celor două ordine de adevăr. În acest sens, cercetările Sf. Augustin cu privire la profunzimile sufletului uman nu au fost întrecute de nimeni. *Cf.* M. F. SCIACCA, „Introduzione-Filosofia”, XCVI.

pentru a lumina adevărul; deci *autocunoaşterea este generată* de mintea însăşi; b) *mens* nu s-ar putea iubi pe sine, dacă nu ar fi fost şi nu s-ar fi cunoscut deja (nu există voinţă de nimic); deci, *autovoirea* sau actul prim al voinţei, o altă facultate a minţii, presupune mintea şi autocunoaşterea şi *purcede* din una şi din cealaltă. Pe de altă parte, după cum mintea nu se identifică cu *cunoaşterea de sine*, la fel autovoirea sau *iubirea de sine* nu se identifică cu una şi cu cealaltă, nici acestea două cu ea, deşi formează o unitate.

Aşadar, prima triadă care se manifestă în interioritatea noastră este constituită din minte, autocunoaştere şi autovoire. Dar este aceasta o imagine a Trinităţii Divine? Dacă da, s-a descoperit - printr-un procedeu speculativ, prin experienţă şi raţiune, fără supoziţiile credinţei - nu doar natura profundă a fiecărui suflet, dar s-a şi confirmat pe cale raţională ceea ce se cunoaşte pe calea Revelaţiei, adică faptul că omul este creat după imaginea lui Dumnezeu. Deci, calea interiorităţii descoperă omul şi Dumnezeu, omul pentru Dumnezeu, fericirea sa şi prin aceasta se indică itinerarul minţii în cele două facultăţi ale intelectului şi ale voinţei, datorită căruia toate cunoştinţele întemeiate pe inteligenţă şi pe autocunoaştere şi toate iniţiativele interioare întemeiate pe voinţă şi pe autovoire au o unică finalitate, converg în consensul Fiinţei, care este Binele Suprem - pace şi odihnă.

Însă, în sufletul uman există o *evidentior trinitas*[40], şi anume *memoria, intelligentia, voluntas*, care, având un obiect dublu, - cunoaşterea de sine şi cunoaşterea lui Dumnezeu - se împarte în două: *memoria, intelligentia, voluntas sui*[41]; *memoria, intelligentia, voluntas Dei*[42].

Evidentior trinitas este o aprofundare a primei imagini a Treimii din omul interior. Dacă în primul caz, se analizează actele esenţiale ale minţii - autoconştiinţa ca specificare a *inteligenţei* şi autovoirea ca specificare a *voinţei* -, de data aceasta se continuă analiza, considerând ca dovedit faptul că *intelligentia* şi *voluntas* sunt două acte prime presupuse de orice activitate a minţii în sine şi a facultăţilor sale.

---

[40] *De Trinitate* 15, 3, 5.
[41] *De Trinitate*, 10.
[42] *De Trinitate*, 14-15.

În cazul de faţă, *mens* este numită de Sfântul Augustin cu numele de *memoria*. De fapt, mintea se cunoaşte pe sine în măsura în care îşi aminteşte, cunoaşte şi vrea; nu ar putea să se cunoască ca atare dacă nu ar exista aceşti trei termeni ai memoriei, care sunt mintea însăşi[43], inteligenţa şi voinţa. Ei bine, aceste trei realităţi revelează o clară asemănare cu Trinitatea Divină care este definită de credinţă. Aici sunt trei şi o singură Fiinţă; memoria[44], inteligenţa şi voinţa sunt trei, dar o singură viaţă; nu trei minţi, dar o singură minte; în consecinţă, nu sunt trei substanţe, dar o unică substanţă[45]. Memoria, întrucât este viaţă-raţiune-substanţă, se exprimă faţă de ea însăşi; întrucât este memorie de sine, este relativă la un alt lucru. La fel se poate spune cât priveşte inteligenţa şi voinţa, deoarece se spun astfel întrucât se exprimă în relaţie cu altceva, diferit de sine. În ele însele, fiecare în parte este viaţă-raţiune-substanţă; toate trei, prin faptul că sunt o unică viaţă, o unică minte, o unică substanţă, formează o singură realitate. Prin urmare, ceea ce se referă la fiecare din ele sau la toate împreună se exprimă la singular şi nu la plural. Sunt trei conform relaţiilor lor reciproce: se cunosc în raport la toate altele, se cunosc una câte una şi fiecare le cunoaşte pe celelalte. Ceea ce nu-mi amintesc cu memoria mea, nu este în ea: nimic nu există în ea atât de prezent ca memoria însăşi; prin urmare, mi-o amintesc în integralitatea ei. La fel, ştiu că înţeleg ceea ce înţeleg, că vreau tot ceea ce vreau şi îmi amintesc tot ceea ce ştiu. În consecinţă, îmi amintesc toată inteligenţa mea şi voinţa mea; înţeleg aceste trei lucruri şi toate în acelaşi timp. Nu există nimic inteligibil pe care eu să nu-l înţeleg cu excepţia a

---

[43] Mintea este numită de Sf. Augustin *memoria* în sensul că, deşi este prezentă sieşi, nu se percepe pe sine întotdeauna. În cazul acesta, ea are cunoaştere de sine fără să se gândească în mod actual (*cogitatio*).

[44] Termenul *memoria* nu are o semnificaţie univocă. Memoria poate să însemne viaţa, mintea, substanţa. În sens propriu, memoria este un act intelectual propriu când amintirea se referă la mintea însăşi, la facultăţile sale şi la actele sale interioare (îmi amintesc că îmi amintesc, îmi amintesc de inteligenţa mea, de voinţa mea; înţeleg ceea ce cunosc, îmi amintesc şi iubesc; vreau să-mi amintesc, să înţeleg şi să iubesc şi, în acelaşi timp, îmi amintesc oricare din aducerile mele aminte, inteligenţa şi voinţa). Deci, termenul memoria are două sensuri.

[45] *De Trinitate*, 10, 11, 18.

ceea ce eu ignor; şi ceea ce ignor nu-mi amintesc şi nici nu vreau. De aceea, tot ceea ce nu înţeleg despre inteligibil nu-mi amintesc, nici nu iubesc; dimpotrivă, tot inteligibilul pe care mi-l amintesc şi iubesc este pentru mine comprehensibil. Voinţa a ceea ce înţeleg şi amintesc include inteligenţa şi memoria mea. În concluzie, când toate şi fiecare se înţeleg reciproc, există egalitate între tot şi parte şi cele trei constituie o unitate: o unică viaţă, minte şi fiinţă.

Prezenţa minţii se dă de la sine în memoria sa, în inteligenţa sa şi în voinţa sa; şi, dacă se admite că mereu se cunoaşte şi mereu se iubeşte, mereu îşi aminteşte şi înţelege că se cunoaşte şi se iubeşte, deşi nu mereu se crede deosebită de alte lucruri care nu sunt ea, de aceea este greu să faci deosebire în ea între amintire şi înţelegerea de sine. S-ar părea că nu sunt două facultăţi, dar numai una exprimată prin două nume distincte, din moment ce apar atât de unite în minte încât una nu purcede din alta în timp[46]. Cu alte cuvinte, mintea - care este însăşi memoria când se exprimă *ad se ipsam* - constă în memoria de sine (act intelectual), în inteligenţă şi în voinţă. Lucrul acesta ne face să înţelegem de ce ea mereu se cunoaşte şi iubeşte pe sine şi, în acelaşi timp, mereu se gândeşte deosebită de aceste acte care nu sunt ceea ce ea este, în ciuda faptului că îi sunt coesenţiale. De aici, dificultatea de a deosebi în minte autoamintirea şi autocunoaşterea, două acte intelectuale care, ca inteligenţa şi voinţa, îi sunt *naturaliter* inerente, adică conaturale şi coesenţiale.

Prin urmare, memoria, inteligenţa şi voinţa se opun una alteia ca termeni ai unor relaţii reale, fără multiplicarea substanţei. În Divina Trinitate există o adevărată *circuminsessio* a fiecăreia din cele trei realităţi, cu o perfectă egalitate a termenilor; tot la fel, există o minunată analogie între natura spiritului uman şi Divina Trinitate.

Concluzie

Pentru Sfântul Augustin, sufletul uman este prin natura sa imagine vie a Divinei Trinităţi, adică a lui Dumnezeu; de aceea, omul se cunoaşte cu

[46] *De Trinitate*, 10, 12, 19.

adevărat când ştie că este creat de Dumnezeu şi după imaginea sa. De aici, întreaga semnificaţie profundă a ascezei şi a misticii, care nu este numai teologică, ci şi filozofică. Efortul vieţii spirituale (minte, inteligenţă, voinţă) şi al vieţii sensibile (omul integral, spirit-trup), este orientat în conformitate cu natura omului (ale cărui rezistenţe sunt datorate păcatului) să gândească tot mai mult la Dumnezeu, să-l cunoască şi să-l iubească mai desăvârşit: *meminerim tui, intelligam, diligam te*[47].

Aşadar, itinerarul omului este marcat de structura interioară a fiinţei sale - minte, inteligenţă, voinţă -, de caracterul integral al vieţii sale care se exprimă în fiecare din actele sale. Faptul că omul este chemat să-şi amintească, să cunoască şi să-l iubească tot mai mult pe Dumnezeu înseamnă că el este capabil de o desăvârşire infinită. Finalitatea la care el aspiră este vederea directă a lui Dumnezeu, iar această vedere îi este conferită creaturii numai de Dumnezeu; abia atunci asemănarea creaturii cu Dumnezeu este perfectă[48].

Deocamdată, starea în care se află omul, caracterizată de păcat, face din el o fiinţă împărţită, simţindu-se atras simultan în două direcţii diferite. Astfel, omul nu se gândeşte numai la Dumnezeu şi la iubirea lui, care este perfecţiunea sa, dar, cum spune Sfântul Augustin, „multae sunt cogitationes meae, tales quales nosti, cogitationes hominum, quoniam vanae sunt"[49]. De aceea, omul trebuie să-şi reînnoiască opţiunea pentru Dumnezeu în fiecare clipă a vieţii. Garanţia drumului bun este iubirea: intensitatea iubirii arată proporţia imaginii Trinităţii în om. Prin iubire, Duhul Sfânt locuieşte în noi şi, prin El, Treimea însăşi[50].

Spuneam la început că tema trinitară este grea şi nu se adresează oricui. Totuşi, având anumite dispoziţii sufleteşti - o mare iubire de adevăr, o mare înclinaţie spre studiu, o mare umilinţă -, cineva se poate apropia de aceste lucruri tainice. Având în vedere aceste condiţii ale reflecţiei trinitare, vreau să spun că, deşi în cazul de faţă eroarea este cea

---

[47] *De Trinitate*, 15, 28, 51.
[48] *De Trinitate*, 14,17, 23.
[49] *De Trinitate*, 15, 28, 51.
[50] *De Trinitate*, 15, 18, 32.

mai periculoasă, iar căutarea cea mai dificilă[51], nu trebuie să ocolim o asemenea temă.

Din experienţa pregătirii mele pentru această conferinţă, am înţeles că o rugăciune, lectură sau meditaţie, oricât de mică, în legătură cu Sfânta Treime are o mare putere de rodire spirituală.

Riassunto

Il presente saggio sfrutta le riflessioni di Sant'Agostino sulla Santissima Trinità, formulate nel suo famoso libro *De Trinitate*. Prima di entrare nel cuore dell'argomento, vengono presentati alcuni elementi dell'antropologia agostiniana. In questa parte introduttiva, si mette in evidenza il fatto che per Sant'Agostino l'uomo è una unità sostanziale, costituita dall'unione della sua anima (personale) e dal suo corpo (individuale). L'anima sa di esistere e conosce che esiste, però non esiste per se stessa. Tramite le attività dell'anima, la più alta è l'attività della mente, che viene chiamata anche col nome di *spiritus* - la facoltà di formare, di compporre e di dividere le *similitudines corporales* che sono frutto dell'attività dell'anima. Nella mente ci sono *naturaliter* altre due facoltà: *ratio* e *intelligentia*. La *ratio* è uno strumento di ricerca, di analisi, di sintesi - per la *ratio* si arriva alla *scientia*; l'*intelligentia* oppure l'*intellectus* è il principio della comprensione - per l'*intellectus* si arriva alla *sapientia*. Aggiungiamo che per Sant'Agostino l'anima dell'uomo è creata per governare un corpo; l'attività dell'anima comporta due funzioni: una fa riferimento all'azione, altra alla contemplazione. Queste funzioni sono indicate per due espressioni: *ratio inferior*, il cui risultato è la *scientia*, e *ratio superior*, il cui risultato è la *sapientia*. Dunque, l'uomo agostiniano è diviso in due, ma non in modo radicale: l'uomo esteriore e l'uomo interiore. Poiché l'immagine della Divina Trinità si trova nell'uomo interiore - nell'uomo esteriore troviamo soltanto un vestigio della Trinità -, le domande che spingono avanti la presente ricerca sono due: chi è il prototipo della creazione dell'uomo e dove si trova nell'anima

[51] *De Trinitate*, 1, 3, 5.

dell'uomo l'immagine della Santissima Trinità?
La risposta alla prima domanda segue sempre il pensiero agostiniano. Di conseguenza, partendo dalla confessione di fede espressa nel simbolo *Quicumque*, si arriva alle seguenti due tesi fondamentali: nella Trinità esiste unità, ugualianza e diversità - unità di natura e diversità di Persone; le opere *ad extra* della Santissima Trinità sono inseparabili, così come inseperabile è il loro essere.
Per quanto riguarda la seconda domanda, la risposta di Sant'Agostino è precisa: per poter trovare l'immagine della Trinità bisogna entrare nell'uomo interiore, dove incontriamo una prima immagine: *mens, notitia, amor*. Poi Sant'Agostino identifica un'altra immagine, che viene chiamata *evidentior trinitas*: *memoria, intelligentia, voluntas*. La manifestazione della prima immagine nell'interiorità dell'uomo conduce ad una conclusione molto importante: con la ragione e con l'esperienza si conferma il contenuto della Rivelazione, cioè il fatto che l'uomo è stato creato ad immagine di Dio Trino. La seconda immagine mette in evidenza un'altra verità: la memoria, l'intelligenza e la volontà si oppongono una ad altra come termini di relazioni reali, senza la moltiplicazione della sostanza. Tenendo conto del fatto che nella Divina Trinità esiste una vera *circuminssessio* di ciascuna delle tre realtà, con una perfetta ugualianza dei termini, possiamo arrivare alla meravigliosa analogia tra la natura dell'anima umano e la Santissima Trinità.
In conclusione, l'anima umano è per la sua natura immagine viva della Divina Trinità. L'uomo conosce se stesso in verità quando sa che è stato creato da Dio e, per Dio, a sua immagine. Da qui il significato profondo dell'ascesi e della mistica, che non è soltanto teologica ma anche filosofica.

RĂSĂRITUL ŞI APUSUL CREŞTIN ÎN APĂRAREA DOGMEI SFINTEI TREIMI ÎN SECOLUL AL IV-LEA

Pr. Lect. Dr. Nicolae Chifăr
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Iaşi

În secolul al IV-lea, istoria Bisericii a fost marcată pe plan teologic de disputele ariene şi pnevmatomahe care au determinat derularea unei acţiuni susţinute şi eficiente pentru combaterea şi condamnarea acestor erezii, dar, mai ales, pentru formularea doctrinei trinitare care, aprobată de Sfinţii Părinţi întruniţi la Niceea (325) şi Constantinopol (381) şi prin consensul Bisericii, a devenit teologie normativă pentru secolele următoare şi pentru contextul ecumenic de astăzi. În acelaşi timp, Biserica, prin şcolile ei teologice, apelând şi la tezaurul extraordinar oferit de cultura şi filosofia greacă şi latină pe care l-a pus în folosul ei, încreştinându-l, a format personalităţi teologice care prin gândirea, scrisul şi trăirea lor spirituală de excepţie au conturat secolul de aur al literaturii patristice.

În prim plan, s-a situat teologia trinitară care trebuia să ofere creştinilor garanţia cunoaşterii şi mărturisirii adevărurilor de credinţă mântuitoare. Biserica abia ieşise de sub teroarea ultimului val de persecuţii declanşat de împăratul Diocleţian (284-305) prin care se urmărea desfiinţarea ei, lucru chiar crezut de cei care s-au poticnit în credinţă şi au preferat în locul martirajului negarea lui Hristos Domnul. Dintre cei care au făcut aceasta, unii au fost convinşi că nu au tăgăduit credinţa în Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu şi Dumnezeu adevărat, ci pe omul Iisus născut din Maria[1]. O astfel de concepţie nu însemna altceva decât negarea dumnezeirii Mântuitorului Iisus Hristos şi, implicit, a Sfintei Treimi.

---

[1] E. DASSMANN, *Kirchengeschichte*, I, Kohlhammer-Studienbucher Teologie, Bd. 10, Stuttgart 1991, 154.

Fără îndoială că Biserica a combătut atât antitrinitarismul dinamic sau subordinaţionist susţinut de Teodot Curelarul, Teodot cel Tânăr şi Pavel de Samosata, cât şi antitrinitarismul modalist sau monarhianist susţinut de Noet, Praxeas şi Sabeliu. Apariţia ereziilor antitrinitare a determinat conturarea teologiei trinitare care afirma unitatea fiinţei dumnezeieşti şi personalitatea Fiului ca ipostas divin, ca Logosul întrupat, apărând atât dumnezeirea, cât şi umanitatea lui. Chiar dacă la unii teologi ca Iustin Martirul şi Filosoful, Irineu, Hipolit, Tertulian, Origen şi alţii, apare o doză de subordinaţionism argumentată pe textul de la Ioan 14, 28: „Tatăl este mai mare decât mine", Biserica nu şi-a însuşit această învăţătură, ci a condamnat printr-o serie de sinoade, ţinute în a doua jumătate a secolului al III-lea, antitrinitarismul[2].

Lipsită de libertate de manifestare din partea stăpânirii romane, Biserica n-a putut întruni sinoade de amploare care să formuleze definiţii teologice recunoscute unanim şi care să constituie învăţătură normativă pretutindeni, acceptată dintotdeauna şi de toţi (*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*)[3]. Prin urmare, convulsiile celor trei secole de creştinism au favorizat menţinerea unor nuclee teologice eretice care au susţinut ideile antitrinitariste. Libertatea creştinismului, acordată prin edictul de la Mediolanum, emis de împăraţii Constantin cel Mare (306-337) şi Licinius (308-324) în anul 313, a însemnat, pe de o parte, libera manifestare a grupărilor eretice şi schismatice de pretutindeni, iar pe de altă parte, pătrunderea masivă prin convertirea la creştinism a elementului păgân greco-roman în Biserică, care aducea cu el şi numeroase concepţii religioase şi filosofice manifestate, în general, în sistemele gnostice. În felul acesta, adevărurile de credinţă creştine erau supuse uneori unei analize filosofice bazate pe raţionalism, încercându-se pătrunderea şi explicarea misterului creştin prin cunoaştere raţională.

---

[2] *Cf.* W. MARCUS, *Der subordinatianismus*, München 1963; G. GROSU, „Aspecte doctrinare din scrierile creştine ale secolului al II-lea", *Glasul Bisericii* 3-4 (1965) 37ş.u.

[3] *Cf.* VINCENTIU DIN LERIN, *Comonitoria*, 2,5, citat de B. ALTANER-A. STUIBER, *Patrologie. Leben, Scriften und Lehre der Kirchenväter*, Freiburg im Breisgau 1978, 454.

Arianismul şi pnevmatomahismul care au tulburat Biserica aproape întreg secolul al IV-lea, cu ecouri izolate până în secolul al VII-lea, au fost produsul unei astfel de gândiri[4].

Pentru Arie, preotul alexandrin care a iniţiat şi dezvoltat erezia ariană ca o continuare a antitrinitarismului subordinaţionist, Iisus Hristos a fost creat din voinţa Tatălui, din nimic, fiind prima sa creatură, schimbabil, mărginit, imperfect, aproape capabil de a păcătui, bucurându-se de o mare cinstire, deoarece prin el a fost creat universul şi timpul. Prin urmare, Fiul este conceput în manieră gnostică, ca intermediar între Dumnezeul suprem şi materia rea în sine, care a primit puterea creatoare a Tatălui devenind, astfel, Fiul adoptiv al Tatălui. El posedă o divinitate pe care şi-a dobândit-o însă prin participare la divinitatea Tatălui, şi nu prin naştere din fiinţa Tatălui. Deşi el a fost creat înainte de timp, nu are existenţă veşnică. Prin urmare, Arie nega dumnezeirea, egalitatea şi consubstanţialitatea Fiului cu Tatăl[5]. Ori, această învăţătură punea la îndoială opera de mântuire pentru că nu se putea accepta realizarea mântuirii oamenilor printr-un om, printr-o creatură. De aceea, Sfinţii Părinţi participanţi la Sinodul I ecumenic de la Niceea din anul 325 şi chiar împăratul Constantin cel Mare au insistat asupra includerii formulei ὁμοούσιος τῷ Πατρί (deofiinţă cu Tatăl) atât în simbolul de credinţă, cât şi în definiţia dogmatică. Deşi s-a obiectat că acest termen nu se găseşte în Sfânta Scriptură, că ar crea premisele reactivării antitrinitarismului dinamic promovat de Pavel de Samosata care a întrebuinţat pentru prima dată termenul ὁμοούσιος sau a antitrinitarismului modalist promovat de Sabeliu, Sfântul Atanasie cel Mare, susţinut de Marcel de Ancyra, Eustatie al Antiohiei, Osius de Cordoba şi alţii, a demonstrat că termenul ὁμοούσιος a fost folosit în sens ortodox încă din secolul al III-lea de teologi ca Tertulian (†după 220), Clement Alexandrinul (†215) Origen (†254), Dionisie al Alexandriei (248-264), Dionisie al Romei (258-268)

---

[4] *Cf.* I. ORTIZ DE URBINA, *Nicée et Constantinople*, Paris 1963; I. RAMUREANU, „Sinodul I ecumenic de la Niceea de la 325. Condamnarea ereziei lui Arie. Simbolul Niceean", *Studii Teologice* 1-2 (1977) 15-60.

[5] I. RAMUREANU, „Sinodul I ecumenic de la Niceea", 16-18.

şi alţii[6]. Se constată astfel că elenismul, care armoniza conceptul şi simbolul, era pus în slujba teologiei patristice, devenind un element organic al Tradiţiei, iar schema aristotelică care punea în legătură conceptul de fiinţă cu cel de ipostas, ducea la concluzia că Treimea este un Dumnezeu după identitatea fiinţei şi că ipostasurile perfect identice sunt moduri personale de a poseda aceeaşi unică fiinţă[7].

Dintre Părinţii răsăriteni care au apărat doctrina despre Sfânta Treime aşa cum a fost ea formulată la Sinodul I ecumenic şi, implicit, a termenului ὁμοούσιος, s-a remarcat în mod deosebit în spaţiul egiptean Sfântul Atanasie cel Mare, episcopul Alexandriei (328-373). Născut la Alexandria în anul 295, instruit în spiritul culturii profane antice, admirator al cugetării filosofilor atenieni şi al teologiei creştine, ales episcopul vestitei metropole a Egiptului la numai 33 de ani, Sfântul Atanasie, sintetizatorul culturii greco-egiptene şi al credinţei şi spiritualităţii creştine, s-a remarcat ca mare personalitate care a îmbinat armonios înţelepciunea şi claritatea elenistă cu energia egipteană. Pentru el, apărarea dumnezeirii Fiului a constituit ţelul suprem al episcopatului său pentru realizarea căruia şi-a pus adeseori în pericol viaţa. De aceea, adversarii termenului ὁμοούσιος şi deci indirect ai crezului niceean au făcut tot posibilul ca el să fie scos din scena disputelor teologice trinitare. După ce în anul 330, sinoadele de la Antiohia şi Constantinopol au suprimat rezistenţa ortodoxă a episcopilor Eustatie al Antiohiei şi Marcel al Ancyrei, arienii au declanşat o puternică ofensivă împotriva Sfântului Atanasie. Refuzul acestuia de a-l primi pe Arie în comunitatea Bisericii, aşa cum cerea împăratul, a dus la convocarea unui sinod la Tyr în anul 335. Sinodul dominat de episcopi arieni a decis depunerea Sfântului Atanasie din treapta episcopală. Nici intervenţia la împărat nu i-a fost favorabilă, aşa încât la 5 februarie 336 el lua drumul primului său exil, la Treveri în Galia, din care a reuşit să se întoarcă abia după moartea împăratului Constantin cel Mare, la 23 noiembrie 337.

Încercările episcopilor arieni de a-l câştiga de partea lor pe papa Iulius

---

[6] I. RAMUREANU, „Sinodul I ecumenic de la Niceea", 40ş.u..

[7] P. EVDOKIMOV, *Prezenţa Duhului Sfânt în Tradiţia Ortodoxă*, Anastasia, Bucureşti 1995, 47.

al Romei (337-352), l-au determinat pe Sfântul Atanasie să părăsească pentru a doua oară Alexandria la 23 martie 339, venind la Roma. Sinodul convocat de papa Iulius la Roma între anii 340-341, la care au fost prezenţi marii apărători ai Sinodului niceean Atanasie cel Mare, Marcel de Ancyra, Pavel de Constantinopol, Osius de Cordoba şi preoţii Vitus şi Vincentius (delegaţii papei Silvestru la Sinodul I ecumenic), a hotărât reprimirea lui Marcel de Ancyra în comunitatea Bisericii şi recunoaşterea Sfântului Atanasie ca singur episcop al Alexandriei ales canonic[8].

Refuzul episcopilor răsăriteni, întruniţi în sinodul de la Antiohia din anul 341 de a accepta deciziile sinodului de la Roma şi dorinţa celor doi auguşti, Constanţiu (337-361) al Orientului, sprijinitor al arianismului, şi Constans (337-350) al Occidentului, sprijinitor al Ortodoxiei niceene, de a pune capăt disputelor trinitare, au motivat convocarea Sinodului de la Sardica din anul 343.

Din păcate, acest sinod care se dorea a fi un al doilea sinod ecumenic în favoarea credinţei niceene, a scindat episcopatul pentru că episcopii orientali prezenţi aici n-au acceptat participarea episcopilor Atanasie al Alexandriei, Marcel al Ancyrei şi Asclepius al Gazei la lucrările sinodului şi au ţinut un sinod separat la Philippopolis în Thracia, acuzându-l pe papa Iulius de dezordinea provocată şi de reprimirea în comunitatea Bisericii a episcopilor depuşi de sinoadele de la Tyr, Ierusalim şi Constantinopol[9].

Totuşi, sinodalii de la Sardica, avându-l ca mentor principal pe episcopul Osius de Cordoba, au menţinut poziţia lor faţă de Sfântul Atanasie, Marcel de Ancyra şi Asclepius de Gaza.

Personalitatea Sfântului Atanasie domina în continuare teologia trinitară iar perseverenţa, curajul, dar, mai ales, prestaţia sa teologică l-au impus chiar şi în faţa adversarilor. Exilat de cinci ori (335-337 la Trier în Galia; 340-346 în Italia şi Roma; 356-362 în Palestina, Siria, Asia Mică şi Occident; 362-363 în pustiul Egiptului, 365-366 în suburbia

---

[8] *Cf. Scrisoarea papei Iulius către episcopii orientali*, citată de SF. ATANASIE, *Apologie contra arienilor*, 27-35, PG 25, 292-308.

[9] *Cf.* I. RAMUREANU, „Sinodul de la Sardica din anul 343, *Studii Teologice* 3-4 (1962) 163.

Alexandriei), condamnat şi depus de mai multe sinoade (Tyr-335; Antiohia-339; Arles-353; Milan-355), acuzat de imoralitate şi crimă împotriva unui cleric, a împăratului şi a oraşului Alexandria, învinuit de încălcarea canoanelor sau disciplinei administrative, el a rezistat ca o stâncă în faţa uraganelor, neclintit şi impermeabil la tranzacţii, intimidări şi ameninţări[10].

Sfântul Atanasie n-a scris o lucrare propriu -zisă despre Sfânta Treime însă aproape toată opera lui este dominată de învăţătura trinitară fundamentată scripturistic.

> Dacă Dumnezeu este izvor şi lumină şi Tată, învaţă el, nu e îngăduit să se spună că izvorul este uscat, că lumina e fără strălucire, că Dumnezeu e fără Cuvânt (Raţiune), ca să nu fie Dumnezeu neînţelept, neraţional şi fără strălucire, iar Tatăl fiind veşnic, este necesar ca şi Fiul să fie veşnic. Căci cele ce le înţelegem în Tatăl este fără îndoială că sunt şi în Fiul. De fapt, însuşi Fiul a spus: *Toate câte le are Tatăl sunt ale Mele şi Toate ale Mele sunt ale Tatălui* (*In* 16,15). Deci, dacă Tatăl este veşnic, veşnic este şi Fiul, căci prin el s-au făcut veacurile (*Evr* 1,2). Tatăl este cel ce este şi dacă el este cel ce este, este necesar să fie şi Fiul. Căci Tatăl este cum a spus Pavel: „Cel ce este peste toate Dumnezeu binecuvântat în veci. Amin". (*Rom* 2,5). Dacă nu este permis să se spună despre Tatăl: a fost cândva când n-a fost*,* nu este permis să se spună nici despre Fiul: a fost cândva când n-a fost. Atotţiitor este Tatăl, Atotţiitor este deci şi Fiul, căci spune Ioan; „Cel ce este, cel ce era, cel ce va veni, Atotţiitorul" (*Apoc* 1,8). Tatăl este lumină deci Fiul este strălucire şi lumină adevărată. Tatăl este Dumnezeu adevărat; Dumnezeu adevărat este deci şi Fiul. Căci a scris Ioan: „Suntem întru Cel adevărat ; întru Fiul Lui, Iisus Hristos. Acesta este Dumnezeu Cel adevărat şi viaţa veşnică" (*1In* 5,20) peste tot nu este nimic din ceea ce are Tatăl, care nu este al Fiului. De aceea, Fiul este în Tatăl şi Tatăl în Fiul. Fiindcă cele ce sunt ale Tatălui, acelea sunt în Fiul şi iarăşi acestea se înţeleg în Tatăl. Aşa se înţelege şi cuvântul: Eu şi Tatăl una suntem (*In* 10,30). Fiindcă nu sunt alte în Tatăl şi alte în Fiul, ci cele ce sunt în Tatăl, acelea sunt şi în Fiul. Şi dacă vezi în Tatăl, cele ce vezi în Fiul, bine se spune: „Cel ce Mă vede pe Mine

---

[10] I. G. COMAN, *Patrologie*, III, Bucureşti 1988, 96.

vede pe Tatăl (*In* 14,9)[11].

Astfel de demonstraţii întâlnim în toată opera atanasiană şi ceea ce a scris despre dumnezeirea Fiului şi egalitatea lui cu Tatăl dezvoltă şi pentru Sfântul Duh învăţând despre unitatea de fiinţă a Sfintei Treimi.

> Există, spunea el, o Treime Sfântă şi desăvârşită recunoscută ca Dumnezeu în Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh. Ea nu conţine nimic străin, nici un amestec din afară. Ea nu este formată din Creator şi creatură, ci este în întregime Putere creatoare, producătoare, asemenea ei însăşi, neîmpărţită prin firea ei, unică în acţiunile ei. Tatăl săvârşeşte toate lucrurile prin Logos în Duhul Sfânt şi, astfel, unitatea Sfintei Treimi este păstrată, iar în Biserică este predicat un singur Dumnezeu, „care este mai presus de toate, lucrează prin toate şi este în toţi" (*Ef* 4,6); mai presus de toţi ca Tată, principiu şi izvor, prin toate, ca Logos, în toţi în Duhul Sfânt. Sfânta Treime există, Ea nu este limitată la un nume sau la aparenţa unui cuvânt, ci Ea este Treime în adevăr şi în realitate. După cum Tatăl este cel ce există, tot astfel şi Logosul său este cel ce există şi Dumnezeu mai presus de toate, iar Sfântul Duh există şi el cu adevărat[12].

Deşi Sfântul Atanasie nu face distincţie clară între termenii οὐσία (fiinţă) şi ὑπόστασις (ipostas), el arată că deofiinţimea Persoanelor treimice nu duce nici la triteism, nici la modalism sabelian.

> Arienii, scria el, nu ştiu că Tatăl, pentru a fi Tată, nu poate fi despărţit de Fiul, Fiul nu poate fi separat de Tatăl, pentru că denumirea de Tată înseamnă comuniunea lor. Sfântul Duh stă la îndemâna Celor doi, pentru că nici Cel ce-l trimite, nici Cel ce-l aduce nu pot fi separaţi sau lipsiţi unul de altul. Astfel, noi întindem Monada în Triadă şi iarăşi contragem în Monadă Triada, care nu poate fi împuţinată[13].

Pentru el, unitatea de fiinţă a Persoanelor treimice trebuie privită

---

[11] SF. ATANASIE, *Epistola a doua către Serapion, împotriva celor care declară pe Fiul creatură*", II; *Părinţi şi Scriitori bisericeşti (*PSB*)* 16, Bucureşti 1988, 68-69.

[12] SF. ATANASIE, *Epistola către Serapion despre Sfântul Duh*, 28, PSB 16, 58-59.

[13] SF. ATANASIE , *Despre părerea episcopului Dionisie al Alexandriei*, 16-17, PG 25, 504 CD-505A, citat de I. G. COMAN, *Patrologie*, III, Bucureşti 1988, 184.

ontologic şi nu fenomenologic. Taina Sfintei Treimi rămâne un mister care nu poate fi dezlegat, datorită limitării capacităţii omului de a pătrunde cu mintea tainele dumnezeieşti, aşa încât exprimările noastre sunt doar rezultatul acestei cugetări mărginite.

> Într-adevăr, învăţa Sfântul Atanasie, Fiul există în Tatăl, pe cât se poate înţelege, pentru că tot ceea ce este Fiul aceasta este propriu fiinţei Tatălui, aşa cum strălucirea vine din lumină, cum fluviul vine din izvor, aşa încât Cel ce vede pe Fiul vede ce este propriu Tatălui şi înţelge că Fiul este în Tatăl, având existenţa din Tatăl. Dar şi Tatăl este în Fiul, pentru că ceea ce este propriu din Tatăl, aceea este Fiul, aşa cum soarele este în strălucirea sa, mintea în cuvânt şi izvorul în fluviu. Tot aşa, cine vede pe Fiul vede propriul fiinţei Tatălui şi înţelege că Tatăl este în Fiul, chipul şi dumnezeirea Tatălui fiind ceea ce este Fiul, urmează că Fiul este în Tatăl şi Tatăl în Fiul. De aceea, pe drept s-a spus mai înainte: „Eu şi Tatăl una suntem” (*In* 10,30) şi s-a adăugat: „Eu sunt în Tatăl şi Tatăl este în Mine”, ca să se arate identitatea dumnezeiască şi unitatea fiinţei[14].

Prin urmare, pentru Sfântul Atanasie şi pentru toţi apărătorii ortodoxiei niceene renunţarea la termenul ὁμοούσιος în favoarea lui ὁμοιούσιος înseamnă negarea egalităţii şi consubstanţialităţii Persoanelor Sfintei Treimi. Învăţătura trinitară a Sfântului Atanasie a devenit astfel normativă pentru apărătorii ortodoxiei niceene atât în Răsărit, cât şi în Apus.

> Recunoscând identitatea fiinţei, învăţa Sfântul Vasile cel Mare, arhiepiscopul Cezareei Capadociei (†379), admitem deofiinţimea, şi pentru Dumnezeire nu admitem ideea de compus pentru că cel care, după fiinţă, este Dumnezeu şi Tată a născut pe cel care, după fiinţă, este Dumnezeu şi Fiu. Acest fapt este cel care ne îngăduie să evidenţiem consubstanţialitatea sau deofiinţimea[15].

El insistă în mod deosebit şi asupra coeternităţii Fiului cu Tatăl tot ca argument în favoarea deofiinţimii Persoanelor treimice comentând textul

---

[14] SF. ATANASIE, *Cuvânt împotriva arienilor*, III, 3, PSB 15, 328.
[15] SF. VASILE CEL MARE, *Epistola a VIII-a*, PSB 12, 133.

de la *In* 1,1: „La început era Cuvântul”.

> Dacă era la început atunci când nu era?... Ereticii spun:
> *Nu era înainte de a se naşte*. Ştii oare, când s-a născut ca să poţi fixa în timp cuvintele *înainte de*? Cuvintele *înainte de* sunt cuvinte care arată timpul şi situează un timp înaintea altui timp în ce priveşte vechimea. Este oare bine gândit să spui că Creatorul timpului îşi are naşterea în categoriile timpului[16].

Pentru a sublinia existenţa din veşnicie a Fiului cu Tatăl, el recurge la o analogie extrem de sugestivă.

> După cum strălucirea vine de la flacără, fără ca lucrarea ei să se producă în urma flăcării, ci flacăra străluceşte în acelaşi timp în care străluceşte şi lumina, tot aşa şi Fiul vine din Tatăl, fără ca vreo întindere sau vreun interval să despartă pe cel Unul-Născut de existenţa Tatălui, vrând astfel ca deodată cu cauza să fie conceput şi Cel care provine din ea[17].

Învăţătura despre coeternitatea Fiului cu Tatăl, o întâlnim şi la Sfântul Grigorie de Nazianz sau Teologul († 390). „Fiindcă nu era o dată când Tatăl nu era fără Cuvânt, învăţa el, nici nu era o dată când nu era Tatăl, nici nu era o dată când Tatăl nu era adevărat sau înţelept, când era fără putere, lipsit de viaţă sau de strălucire sau de bunătate”[18] căci „toate câte le are Tatăl, sunt ale Fiului (*In* 16,15), precum şi invers, cele ale Fiului sunt ale Tatălui. Nimic nu e deci propriu unuia singur, pentru că toate sunt comune. Fiindcă şi existenţa însăşi este comună şi de aceeaşi valoare, deşi Fiul o are de la Tatăl. De aceea, se şi spune: *Eu înviez pentru Tatăl* (*In* 6,58) nu pentru că viaţa şi existenţa lui sunt susţinute de Tatăl, ci pentru că există fără început şi necauzat de la Tatăl”[19].

Observăm că Sfântul Grigorie Teologul stabileşte cu precizie

---

[16] Sf. Vasile cel Mare, *Omilia a XVI-a*, PSB 17, 516.

[17] Sf. Vasile cel Mare, *Epistola a XXXVIII-a*, PSB 12, 184.

[18] Sf. Grigorie din Nazianz, „A treia cuvântare teologică”, 17, în *Cele 5 cuvântări teologice*, Anastasia, Bucureşti 1993, 66.

[19] Sf. Grigorie din Nazianz, „A patra cuvântare teologică”, 11, în *Cele 5 cuvântări teologice*, 79-80.

raporturile interpersonale în Sfânta Treime şi specificul fiecărei Persoane. Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh au comun fiinţa, necreare şi dumnezeirea. Fiul şi Duhul Sfânt au comun faptul că sunt dinTatăl, Fiul prin naştere (γέννησις), iar Duhul Sfânt prin purcedere (ἐκπόρευσις).

Marele merit de a fi precizat sensul termenilor fiinţă şi persoană sau ipostas, care la Sfântul Atanasie aveau acelaşi înţeles, îi revine Sfântului Grigorie de Nyssa (†394). Prin folosirea formulei „o singură fiinţă, trei ipostase"[20] el arată clar că fiinţa este substanţa sau esenţa unică şi neîmpărţită a Dumnezeirii, iar prin ipostas se înţelege o fiinţă de sine stătătoare caracterizată prin însuşiri proprii, subzistând ca individ sau Persoană. Astfel, el atribuie Tatălui paternitate, Fiului filiaţia şi Sfântului Duh sfinţenia.

El arată că deosebirea Persoanelor divine rezidă numai în relaţiile lor, căci lucrarea lor în afară este comună. Persoanele umane nu au o existenţă continuă din una şi aceeaşi persoană, ci unele din aceasta, altele din cealaltă, iar cauzele se prezintă în multe şi felurite elemente faţă de cele cauzate. În Sfânta Treime, continuă el, este una şi aceeaşi Persoană a Tatălui din care Fiul se naşte şi Sfântul Duh purcede. De aceea, noi zicem că unicul Dumnezeu este la propriu, singura cauză a celor cauzaţi de el, întrucât el coexistă cu ei. Persoanele Dumnezeirii nu se separă unele de altele nici prin timp, nici prin loc, nici prin voinţă, nici prin ocupaţie, nici prin lucrare, nici prin afecţiune, nici prin nimic din cele ce se iau în considerare la oameni. Deosebirile, dacă poate fi vorba de aşa ceva la Persoanele treimice, sunt nu de natură sau fiinţă, ci de relaţie. Tatăl este Tată şi nu Fiu, Fiul este Fiu şi nu Tată, iar Sfântul Duh nu este nici Tată, nici Fiu. Iată de ce nu se poate spune că cele trei Persoane sunt trei Dumnezei. Tatăl este cauza, Fiul este Cel din cauză iar Sfântul Duh este Cel ce vine prin Cel din cauză, cele trei Persoane având comun dumnezeirea iar Fiul şi Sfântul Duh au comun şi faptul că amândoi sunt din Tatăl. Fiul este cauzat de Tatăl prin naştere iar Sfântul Duh prin

---

[20] Tratatul *Despre distincţia între fiinţă şi ipostas* care aparţine Sfântului Grigorie din Nyssa se găseşte inclus în *Scrisoarea a XXXVIII-a* a Sfântului Vasile cel Mare. *Cf.* R. HUBNER, „Gregor von Nyssa als Verfasser der sogenannten Epistola 38 des Basilius", în *Epektatis,* Fs. Cardinal Danielou, Paris 1972, 463-490.

purcedere[21].

Pentru a explica coexistenţa şi interferenţa Persoanelor în Sfânta Treime, Didim cel Orb (†398), un alt remarcabil apărător al pnevmatologiei şi teologiei trinitare ortodoxe, afirmă că fiinţa dumnezeiască e simplă, necompusă şi spirituală, fără membre şi organe. Persoanele Sfintei Treimi iau fiinţă unele din altele, dar nu este una care dă şi alta care primeşte, fiindcă toate sunt aceeaşi fiinţă[22]. Sfântul Grigorie de Nyssa precizează că „unirea nemijlocită dintre Tatăl şi Fiul nu exclude voinţa Tatălui, ca şi cum Tatăl ar fi primit pe Fiul prin vreo necesitate a naturii şi împotriva voinţei sale. Pe de altă parte, rezultatul voinţei (zămislirea Fiului) nu aduce separaţie între cei doi (Tatăl şi Fiul), ca şi cum acest rezultat al voinţei ar constitui vreo distanţă între cei doi”[23].

Datorită disputelor ariene care au tulburat Biserica încă o jumătate de secol după Sinodul I ecumenic, unii Sfinţi Părinţi, printre care şi Sfântul Vasile cel Mare şi întreg episcopatul prezent la Sinodul al II-lea ecumenic ţinut la Constantinopol în anul 381 au evitat din motive practice folosirea termenului ὁμοούσιος pentru a defini egalitatea şi consubstanţialitatea Sfântului Duh cu Tatăl şi cu Fiul folosind formulări ca „de aceeaşi cinstire”, „împreună mărit cu Tatăl şi cu Fiul”, „Domnul de viaţă făcător” şi altele. Termenul nu a fost însă complet eliminat din referirile făcute la Persoana Duhului Sfânt pentru că astfel s-ar fi creat premisele eliminării lui şi din formula niceeană cu referire la Persoana Fiului.

În timp ce chiar Sfântul Atanasie, mărturisind dumnezeirea Sfântului Duh foloseşte expresii ca: Duhul Sfinţeniei şi al reînnoirii, Domnul de viaţă făcător prin care devenim participanţi la fiinţa divină şi suntem îndumnezeiţi, cel ce este neschimbabil, invariabil, nestricăcios, făcându-l prezent în toate pe Logosul cu care este de o fiinţă[24], dar evită formula ὁμοούσιος τῷ Πατρί şi pentru Sfântul Duh, Didim cel Orb declară fără

---

[21] SF. GRIGORIE DIN NYSSA, *Cuvânt împotriva grecilor*, PG 45, 180 BD.

[22] DIDIM CEL ORB, *Despre Duhul Sfânt*, 35, 27, PG 39, 1033-1086.

[23] SF. GRIGORIE DIN NYSSA, *Contra lui Eunomiu*, III, IV, 16, PG 22, 776 D-777A.

[24] *Scrisoarea I către Serapion*, 27, 58.

reţinere că Duhul Sfânt este deofiinţă şi de aceeaşi cinstire cu acela din care purcede, egal şi asemeneaTatălui şi Fiului pentru că el are, ca şi aceştia, drept templu, omul, şi cine este sălaş al Tatălui, este şi sălaşul Fiului şi al Duhului Sfânt, că el purcede de la Tatăl şi se sălăşluieşte dumnezeieşte în Fiul al cărui chip este aşa cum Fiul este chipul Tatălui, că este Duhul Fiului, al Logosului, al Mântuitorului, deofinţă cu Tatăl şi cu Fiul aşa cum Fiul este deofiinţă cu Tatăl... Persoanele trinitare, săvârşind aceeaşi lucrare, reflectă aceeaşi fiinţă, căci acolo unde este o singură fiinţă nu este decât o singură lucrare, potrivit principiului că orice lucru deofiinţă şi consubstanţial cu aceeaşi fiinţă sau substanţă posedă aceeaşi lucrare. Ipostasele având aceeaşi onoare şi aceeaşi lucrare, nu se deosebesc nici în Dumnezeire, nici în putere. Cine are harul lui Hristos, îl are şi pe acela al Tatălui prin lucrarea Sfântului Duh. Vestita binecuvântare paulină: „Harul Domnului nostru Iisus Hristos, şi dragostea lui Dumnezeu-Tatăl şi împărtăşirea Sfântului Duh” (*2Cor* 13,13) reflectă un singur har al întregii Sfinte Treimi izvorât din Tatăl şi din Fiul, harul este împărtăşit de Sfântul Duh. Nu există un har special al Tatălui, altul al Fiului şi altul al Sfântului Duh[25].

Observăm, prin urmare, că Răsăritul creştin, deşi era dominat de sinoade ariene care căutau să elimine pe toţi apărătorii crezului niceean înlocuind termenul ὁμοούσιος cu termeni arieni sau semiarieni ca ἀνόμοιος (neasemănător), ὁμοιούσιος (asemănător), ὅμοιος (asemănător în toate), κατὰ πάντα ὅμοιος κατὰ τὰς Γραφάς (asemănător după Scripturi), mari personalităţi teologice ca Atanasie cel Mare, Didim cel Orb, Vasile cel Mare, Grigorie de Nazianz, Grigorie de Nyssa, Chiril al Ierusalimului, Epifanie de Salamina în Cipru şi alţii au menţinut prin scrierile lor, prin curajul lor, prin lupta lor dârză soldată cu multe neajunsuri şi exilări, credinţa niceeană neştirbită pe care au completat-o şi au întărit-o, Sinodul al II-lea ecumenic de la Constantinopol şi sinodul de la Aquileea, ţinute în anul 381, condamnând pnevmatomahismul. Apărarea şi promovarea adevăratei doctrine despre Sfinta Treime prin

[25] Această sinteză a doctrinei trinitare a lui Didim cel Orb formulată în tratatele *Despre Sfânta Treime*, PG 39, 269-992 şi *Despre Sfântul Duh*, PG 39, 1033-1086 a fost preluată de la I. G. COMAN, *Patrologie*, III, 230-231.

condamnarea arianismului şi pnevmatomahismului s-a realizat prin formarea unui front comun al rezistenţei niceene în Răsărit cu apărătorii Ortodoxiei trinitare în Apus.

Disputele ariene au cauzat noi confruntări teologice care, pe de o parte, au trezit rivalităţi între Orient şi Occident, între Constantinopol şi Roma, iar pe de altă parte, au constituit subiect de discuţie pentru alte sinoade.

De data aceasta, pentru mai bine de un deceniu centrul disputelor trinitare l-a constituit oraşul Sirmium (Mitroviţa, în Serbia) capitala prefecturii Illyricum, iar în secolul al IV-lea, reşedinţă imperială. Aici păstorea, probabil din anul 344, episcopul arian Fotin, condamnat ca eretic antitrinitar la sinodul de la Antiohia din anul 344. El învăţa că Logosul divin nu este decât raţiunea impersonală a lui Dumnezeu sau o dilatare-extindere a Dumnezeirii (πλαθυσμός) urmată apoi de o contracţie sau restrângere (συστολή). Logosul trebuie numit Logopater sau Verbipater, adică Tată şi Cuvânt în acelaşi timp, pentru că Logosul a devenit Hristos şi Fiu al lui Dumnezeu numai după întrupare din Fecioara Maria.[26] Sinoadele ţinute la Sirmium între anii 351-358 au redactat mai multe formule de credinţă care însă exprimau diferite variante ale doctrinei ariene.

Imperiul Roman, dominat de împăratul Constanţiu ca singur august din anul 350 şi sprijinitor al arianismului, tindea să se arianizeze, Sfântul Atanasie, papa Liberius (352-366) şi Osius de Cordoba luând drumul exilului. Ba, mai mult decât atât, Osius de Cordoba într-un moment de slăbiciune şi papa Liberius, dorind să se întoarcă din exil, au semnat formula ariană de la Sirmium din anul 357 prin care se afirmă că Fiul lui Dumnezeu este "neasemănător în toate şi după fiinţă" (ἀνόμοιος καὶ κατὰ πάντα καὶ κατ' ὀυσίαν) cu Tatăl. Protestul Sfântului Ilarie de Pictavium (†367) a rămas fără efect. Exilat în Frigia între anii 356-360 de către împăratul Constanţiu pentru intransingenţa sa în luptele cu arienii, Sfântul Ilarie şi-a însuşit limba greacă şi cultura patristică

---

[26] SF. ATANASIE, „Despre Sinoadele de la Rimini şi Seleucia", XXVI, PSB 16, 136; şi I. RAMUREANU, „Sinoadele de la Sirmium dintre anii 348 şi 358. Condamnarea lui Fotin de Sirmium", *Studii Teologice* 5-6 (1963) 285-286.

răsăriteană, dar şi subtilităţile speculaţiilor ariene şi ortodoxe pe care le-a transmis Occidentului prin lucrarea *De Trinitate*. Revenind în Galia, a continuat acţiunile de sprijinire a Ortodoxiei niceene. Tot în acest scop, a plecat în Italia unde, împreună cu episcopul Eusebiu de Vercelli, a luptat timp de doi ani pentru restabilirea credinţei niceene[27].

Sinoadele de la Rimini (Italia), Seleucia (Isauria) din anul 357 şi Constantinopol din anul 360 au aprobat formula ariană moderată cum că Fiul este asemănător cu Tatăl în toate şi după Scripturi, făcându-l pe Fericitul Ieronim să spună: „Tot universul a suspinat şi a constatat cu mirare că este arian”[28]. Faptul că Sfântul Ilarie, fără a renunţa la crezul niceean, a făcut unele concesii arienilor moderaţi a atras critica episcopului Lucifer de Cagliari (†370/371), un alt exponent al rezistenţei niceene în Apus[29].

Schimbările politice au adus la conducerea imperiului pe împăraţii Valens (364-378) pentru Orient şi Valentinian I (364-375) pentru Occident. Pe lângă papa Damasus (366-384), Occidentul şi-a câştigat ca mare personalitate în apărarea Ortodoxiei niceene pe Sfântul Ambrozie al Milanului (373-397), care distruge rezistenţa ariană formată de predecesorul său Auxenţiu.

Teologia trinitară ortodoxă în Apus a fost dominată în această perioadă de prestaţia marelui ierarh milanez care, deşi nu prezenta o teologie trinitară autentică, a contribuit ca un al doilea Atanasie la condamnarea ultimelor rezistenţe ariene şi mai ales a ereziei pnevmatomahilor. De o mare importanţă în acest sens sunt cele două tratate: *Despre credinţă* (378-380) şi *Despre Sfântul Duh* (381) adresate împăratului Graţian, pe care l-a câştigat pentru Ortodoxia niceeană.

În scrierile sale, Sfântul Ambrozie insistă în special asupra dumnezeirii Sfântului Duh, egalităţii şi consubstanţialităţii acestuia cu Tatăl şi cu Fiul, fără a evita să accentueze în continuare şi dumnezeirea Fiului. Considerând ca argument forte pentru dumnezeirea Sfântului Duh, el insistă asupra lucrării, voinţei, cinstirii, prezenţei în lume,

---

27 I. G. COMAN, *Patrologie*, Bucureşti 1956, 227.
28 *Dialogus contra Luciferianus*, 19, PL 23, 181 BC.
29 B. ALTANER-A. STUIBER, *Patrologie*, 363.

atribute comune celor trei Persoane. „Cine îndrăzneşte oare să spună că Sfântul Duh este deosebit de Dumnezeu-Tatăl şi de Hristos, de vreme ce prin El Însuşi ne învrednicim să ajungem la chipul şi asemănarea lui Dumnezeu şi prin el însuşi ne facem părtaşi firii dumnezeieşti?"[30] sau „Cine poate să despartă Duhul Sfânt de Tatăl şi de Fiul, de vreme ce nu putem invoca pe Tatăl şi pe Fiul fără Duhul?"[31] Apoi continuă: „Există o singură Dumnezeire, o singură măreţie, un singur nume al Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh"[32] sau „o singură lucrare, o singură judecată, o singură locuinţă, o singură însufleţire, o singură sfinţire şi chiar o singură domnie a Tatălui şi a Fiului şi a Sfântului Duh"[33].

Egalitatea şi consubstanţialitatea celor trei Persoane treimice o exprimă sfântul Ambrozie folosindu-se de unele analogii: „Se cuvine să-ţi imaginezi că orice râu porneşte dintr-un izvor, dar cu toate acestea, el are o singură natură, o singură strălucire şi un singur har. La rândul tău, spune şi tu cu credinţă că *Duhul Sfânt este de o singură natură cu Fiul lui Dumnezeu şi cu Dumnezeu-Tatăl*, de o singură strălucire şi de singură mărire"[34], „căci după cum Tatăl este putere, la fel şi Fiul este putere şi Duhul Sfânt este putere"[35].

Egalitatea Sfântului Duh cu Tatăl şi cu Fiul reiese şi din formula baptismală, iar dumnezeirea şi demnitatea lui din aceea că păcatul săvârşit împotriva lui nu este iertat[36]. „Aşadar nelimitat şi nesfârşit este Duhul Sfânt, pe care nimic nu pote să-l întreacă sau să-l înşele"[37].

Din afirmaţiile sale, Sfântul Ambrozie lasă să se înţeleagă că el nu poate concepe Sfânta Treime decât ca o unitate de fiinţă şi triadă de Persoane. „Există o singură fiinţă şi o singură cunoaştere a Tatălui, a

---

[30] SF. AMBROZIE, *Despre Sfântul Duh*, I, 80; trad. rom., Anastasia, Bucureşti 1997, 61.

[31] SF. AMBROZIE, *Despre Sfântul Duh*, I, 24.

[32] SF. AMBROZIE, *Despre Sfântul Duh*, I, 133.

[33] SF. AMBROZIE, *Despre Sfântul Duh*, II, 25.

[34] SF. AMBROZIE, *Despre Sfântul Duh*, I, 160.

[35] SF. AMBROZIE, *Despre Sfântul Duh*, II, 19.

[36] SF. AMBROZIE, *Despre Sfântul Duh*, I, 31.

[37] SF. AMBROZIE, *Despre Sfântul Duh*, I, 82.

Fiului şi a Sfântului Duh”[38], căci „Lumină este Tatăl, Lumină este Fiul şi Lumină este Duhul Sfânt. Să înţelegem că Tatăl este viaţă, viaţă este Fiul şi viaţă este Duhul Sfânt”[39].

Şirul citatelor ar putea continua dar credem că au fost suficiente ca să ne convingem de aportul indiscutabil pe care l-a avut Sfântul Ambrozie la combaterea pnevmatomahismului şi la mărturisirea doctrinei ortodoxe despre Sfânta Treime.

Teologia sa a dominat teologia trinitară apuseană alături de cea a Sfântului Ilarie de Pictavium, a papilor Iulius şi Damasus şi a episcopilor Osius de Cordoba, Eusebiu de Vercelli şi Lucifer de Cagliari, care s-a înscris în aceleaşi coordonate. Ea s-a îmbinat armonios cu cea a Sfântului Atanasie şi cea a capadocienilor inspirată, la rândul ei, din teologia atanasiană.

El a dominat doctrinar sinodul de la Aquileea din anul 381, făcând ca împreună cu sinodul de la Constantinopol din acelaşi an să se adopte în toată Biserica învăţătura despre egalitatea şi consubstanţialitatea Persoanelor Sfintei Treimi.

Acest model de mărturisire comună a adevărului de credinţă trebuie să constituie un puternic imbold pentru refacerea unităţii creştine pe baza credinţei nealterate păstrată în Biserică, mărturisită de Sinoadele ecumenice şi de Sfinţii Părinţi şi transmisă din generaţie în generaţie de-a lungul secolelor până astăzi. E moştenirea noastră comună păstrată cu sfinţenie de Biserica una, sfântă, sobornicească şi apostolică, în care mărturisim dumnezeirea, egalitatea şi consubstanţialitatea Persoanelor Sfintei Treimi.

Zusammenfassung:

Mit dem Konzil von Nizäa sollte der arianische Streit natürlich entschieden und beendet werden. Die von Konstantin erhoffte Einheit

[38] SF. AMBROZIE, *Despre Sfântul Duh*, II, 125.
[39] SF. AMBROZIE, *Despre Sfântul Duh*, I, 151.

der Religion war dem Schein nach erreicht, in Wirklichkeit aber motteten die Parteigegensätze weiter und sollten sehr bald wieder neu aufflamen.

Der Hl. Athanasius von Alexandrien lehrte unerschutert, obwohl er fünf mal in die Verbannung gehen musste, dass die Gottheit des Sohnes und des Heiligen Geistes uneingeschränkt geglaubt wird. Unsere Erlösung wäre nichts wert, wenn der zu uns gekommene Gottessohn in Wirklichkeit ein Geschöpf, veränderlich und damit im Prinzip uns ähnlich gewesen wäre, denn das Heil für uns Menschen besteht darin, dass die Kraft der Unsterblichkeit in unsere Welt eingedrungen und damit unsere Todverfallenheit und Sündhaftigkeit geheilt worden ist durch Christus. Wie soll aber dieses Heilswerk von einem anderen wahrhaft vollbracht worden sein, als von dem, der selbst wahrhaft Gott und somit in der Lage war, die Mängel des Geschöpfs aufzuheben? Wer leugnet, dass der ins Fleisch gekommene wesenhaft Gott ist, also der Sohn von Gottes eigenem Wesen, der verleugnet überhaupt den christlichen Glauben. Wenn der Erlöser doch nur ein untergeordnetes Wesen gegenüber dem wahren Gott ist, so ist er eben nicht Erlöser, sondern bestenfalls so etwas wie ein Prophet. In der Trinitätslehre der drei grossen Kappadozier wird die volle Göttlichkeit des Sohnes gelehrt, ebenso die volle Göttlichkeit des Heiligen Geistes, dessen dogmatische Stellung nach der Jahrhundertmitte mit in die Diskussion gezogen worden war. Diese Lehre wurde nicht nur von den ägyptischen und kappadozianischen Bischöfe sondern auch im Abendland vertreten und verteidigt, vor allem von den Päpste Julius I (337-352) und Damasus (366-384) und von den Bischöfe Hilarius von Pictavium, Hosius von Cordoba, Eusebius von Vercelli und Luzifer von Cagliari. Am wirkungsvollsten wurde im Westen die nizäanische Orthodoxie von Bischof Ambrosius von Mailand unterstützt. Durch seine Wirkung auf die Konzilien von Sirmium (378) und Aquileea (381) hat die abendländische Kirche einen entgültigen Sieg gegen die letzten Uberreste des Arianismus in Illyricum erreicht. Auch seine Schriften, *De fide ad Gratianum* und *De Spiritu Santo*, zeigen seine Lehre über ein Wesen Gottes (usia) in der göttlichen Trinität aber drei selbstständige Existenzformen (Hypostassen) oder über eine Substanz und drei Personen. Diese Lehre, die in dem vom Konzilsverhandlungen in Konstantinopol (381) verwendeten Glaubensbekenntnis erhalten ist, wird als Ausdruck der damit erreichten dogmatischen Einheit zwischen

Osten und Westen betrachtet.

MĂRTURISIREA MISTERULUI PREASFINTEI TREIMI ÎN EPOCA POST-MODERNĂ[1]

Pr. Lect. Dr. Ştefan Lupu
Institutul Teologic Romano-Catolic, Iaşi

1. „Preasfânta Treime” este numele cu care tradiţia eclezială bimilenară a credinţei creştine a mărturisit adevărul chipului descoperit în economia salvifică a lui Isus din Nazaret, Fiul veşnic făcut om. Printr-un tragic eveniment de suferinţă şi moarte, culminat în glorioasa experienţă a învierii lui Isus Cristos, JHWH a revelat în mod definitiv şi ultim «misterul» vieţii sale, esenţa sa profundă, identitatea sa radicală, gloria sa: el este din veşnicie o „comuniune de iubire”, Tată, Fiu şi Duh Sfânt.

Prin revelaţia creştină, Dumnezeul unic al monoteismului ebraic se arată în istorie cu o inedită vitalitate: dincolo de singurătatea unului, Dumnezeul creştinilor este o treime de persoane în unitatea naturii. Monoteismul creştinilor este un monoteism concret, specific, particular: este monoteismul unicului Dumnezeu, care este Tată, Fiu şi Duh Sfânt sau este monoteismul Tatălui, al Fiului şi al Duhului Sfânt, care sunt unicul Dumnezeu.

Biserica catolică, rugându-se şi aducând multumiri în liturgia euharistică, mărturiseşte astfel:

> Cu unicul tău Fiu şi cu Duhul Sfânt eşti un singur Dumnezeu, un singur Domn, nu în unitatea unei singure persoane, ci în Treimea unei singure substanţe. Noi credem ceea ce ai revelat despre gloria ta, şi cu aceeaşi credinţă, fără deosebire, afirmăm despre Fiul tău şi despre Duhul Sfânt. Iar proclamându-te pe tine Dumnezeu adevărat şi veşnic, noi adorăm

---

[1] Această comunicare este o prelucrare după A. STAGLIANÒ, *Il mistero del Dio vivente. Per una teologia dell'Assoluto trinitario*, Bologna 1996, 15-51.

> Treimea persoanelor, unitatea naturii, egalitatea unităţii dumnezeieşti (*Prefaţa de la Liturghia pentru Sf. Treime*).

Expresia dogmatică este precisă, fiind rodul unui lung efort istoric şi cultural care, de la evenimentul neotestamentar până astăzi, a păstrat aceeaşi credinţă în Sfânta Treime, perfecţionând-o şi îmbogăţind-o conceptual şi lingvistic.

2. „Preasfânta Treime”, *res nostra agitur*. Revelarea chipului trinitar al lui Dumnezeu are o încărcătură soteriologică: nu este o doctrină pentru minte, ci este o putere salvifică care izvorăşte din evenimentul pascal al lui Cristos. Nu este atât un *mysterium logicum* cât, mai ales, un *mysterium salutis*. Faptul că Dumnezeu este o tri-unitate se reflectă în mod clar asupra modului de a concepe omul, aventura lui etică, existenţa lui socială şi politică, destinul său, pe lângă faptul că recere o anumită viziune despre medierea acestei mântuiri în Biserică. De aceea, mărturisirea Preasfintei Treimi nu este fără semnificaţie pentru istoria umană, fiind lumina care iluminează adevăratul ei sens, indicând scopul ei definitiv, destinul ei ultim: totul vine de la Treime şi totul aspiră spre Treime ca şi spre împlinirea sa semnificativă.

Prin urmare, orice îndepărtare a conştiinţei trinitare de experienţa credinţei, orice eliminare a prezenţei sale din viziunea creştină despre lume, slăbeşte creştinismul în avantajul necredinţei, al indiferenţei religioase, dacă nu pune chiar premisele teoretico-practice pentru afirmarea solidă a ateismului. O Treime „sechestrată”, blocată şi împiedicată, închide în faţa teologiei posibilitatea de a justifica în mod critic credinţa creştină în plinătatea ei. Dacă creştinii rămân monoteişti, dar fără să fie trinitari, va fi greu de depăşit acea criză de identitate culturală a creştinismului, manifestată în drama contemporană a separării dintre credinţă şi cultură, dintre Evanghelie şi viaţă. După K. Rahner însă:

> Este necesar să se amintească faptul, întrucât este urgent pentru creştinul şi predicatorul de astăzi, că doctrina Treimii, deşi deseori este exaltată ca misterul fundamental al creştinismului, în viaţa concretă a

creştinului şi în predică are o funcţie foarte modestă, în caz că o are[2].

Dovada constă în greutatea pe care o întâmpină creştinul, chiar şi în viaţa spirituală, de a se raporta în mod autentic şi personal la Treimea lui Dumnezeu, ca şi viaţă a Tatălui şi a Fiului şi a Duhului Sfânt. În rugăciune avem impresia că creştinul se adresează unei „divinităţi" indistincte, unui Tu generic şi abstract, şi nu persoanei Tatălui, izvor şi scop al oricărei invocaţii rugătoare, prin Fiul în Duhul Sfânt. În acest mod, Treimea va fi mărturisită doar verbal. Rămânând neoperativă, ea va fi o «ipoteză inutilă», fără de care esenţa religiei ar rămâne neschimbată ca şi viaţa etică a omului. Dogma Sfintei Treimi ar rămâne irelevantă la nivelul experienţei. Aşa scria I. Kant:

> Din doctrina Sf. Treimi, luată literal, nu este posibil să extragi absolut nimic pentru practică, chiar dacă cineva crede că o înţelege, şi, cu atât mai puţin, dacă apoi îşi dă seama că ea depăşeşte orice concept uman[3].

Din acest punct de vedere, angajamentul teologiei ar trebui să fie acela de a stimula folosirea unui limbaj mai puţin generic şi indistinct despre

---

[2] K. RAHNER, „Teologia della Trinità", în *Sacramentum mundi*, VIII, Brescia 1977, 460. K. Rahner este convins de faptul că mulţi creştini, „în ciuda exactei profesiuni de credinţă a Preasfintei Treimi, sunt numai «monoteişti» în practica vieţii lor religioase. Am putea să spunem că, dacă ar fi să se suprime, ca falsă, doctrina trinitară, chiar şi după o astfel de intervenţie, o mare parte a literaturii religioase ar putea rămâne neschimbată... Am putea bănui că, pentru catehismul minţii şi al inimii (spre deosebire de catehismul tipărit), reprezentarea întrupării din partea creştinului nu ar trebui să se schimbe deloc, în caz că nu ar mai fi Treimea", K. RAHNER, „Il Dio trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza", în *Mysterium salutis*, III, Brescia 1969, 404. După părerea lui J. Moltmann: „Pare că nu are mare importanţă, atât în doctrina credinţei cât şi în etică, dacă Dumnezeu este unul sau întreit. De aceea, în scrierile apologeţilor moderni, care vor să ilustreze în mod inteligibil contemporanilor creştinismul, nu găsim nici măcar o doctrină trinitară. Nici noile aşezări ale teologiei fundamentale nu încep de la Preasfânta Treime. Fie că e vorba de teologia hermeneutică sau de teologia politică, de teologia procesului sau epistemologia teologică: doctrina trinitară, în aceste încercări menite să motiveze reflecţia teologică curentă, nu are nici o importanţă de fond", J. MOLTMANN, *Trinità e regno di Dio*, Brescia 1983, 11-12.

[3] I. KANT, *Il conflitto delle facoltà*, Genova 1953, 47.

Dumnezeu, repunând Preasfânta Treime la locul ei, adică în „centrul”, în „inima” credinţei, şi, prin urmare, a reflecţiei teologice. Efortul critic al teologiei ar trebui să ducă la „răscumpărarea” Preasfintei Treimi în avantajul credinţei trăite, pentru ca ea să structureze şi să pătrundă orice mişcare credincioasă, liturgică (rugăciunea), mărturisitoare (martiriul), kerigmatico-catehetică (predica), teoretică (inteligenţa teologică a credinţei). Nevoia urgentă a încultur̆ării credinţei, reafirmată cu autoritate astăzi de relansarea misionară a unei „noi evanghelizări”, impune această răscumpărare trinitară.

Într-adevăr, teologii sunt la lucru[4]. Ei se străduiesc să recupereze dimensiunea trinitară la toate nivelele tratării teologice: doctrina despre creaţie, despre har, despre sacramente, despre Biserică şi despre revelaţie. De asemenea, ei dau o atenţie mai mare specificului creştin trinitar în antropologie, cristologie şi escatologie. În sinteză, marele proiect care ar fi de realizat este acela de a depăşi criza teocentrismului trinitar, determinată de o excesivă „concentrare” asupra problemei cristologice[5].

---

[4] Evoluţia reflecţiei teologice recente este caracterizată de această secvenţă: „dacă anii ’60 au fost marcaţi, în special, de un interes ecleziologic, în anii ’70 atenţia s-a îndreptat spre tema cristologică, pentru a se dezvolta apoi, în anii ’80, într-o aprofundare prevalent orientată spre *mysterium Trinitatis*”, M. SERENTHÀ, „La teologia trinitaria oggi”, în *La scuola cattolica* 118 (1990) 90.

[5] *Cf.* N. CIOLA, *La crisi del teocentrismo trinitario nel Novecento teologico*, Roma 1993. O cristologie care nu ar avea un fundament trinitar îşi ratează scopul şi e în mare măsură riscantă pentru credinţă. Această lamentare a lui Manaranche este mai mult decât o plângere nostalgică; este identificarea unui pericol serios, teologic relevant, de la care ar trebui să derive angajamentul teologic de a fi din punct de vedere lingvistic mai precişi, străduindu-ne să bazăm «evocarea cuvântului» pe realitatea şi adevărul conţinutului de comunicat, învăţat în credinţă. Orice expedient retoric trebuie să fie pătruns de problema critică referitoare la corespondenţa ei cu *res* tratată pentru a nu cădea în nominalismul *flatus vocis*: „În alte timpuri, cine se apropia de Biserica catolică ştia bine că regăsea aici pe Dumnezeul lui Isus Cristos. Din păcate, astăzi a devenit posibil să vorbeşti despre Isus fără să faci cea mai mică aluzie la trascendent, şi, chiar mai mult, să-l contrapui acesteia din urmă. Prin urmare, Isus din Nazaret, dulce sau violent după diferiţii comentatori, este redus la o simplă oglindă a valorilor umane ale epocii. Fiind fără un fundament trinitar, i se poate da îmbrăcămintea care se vrea”, A. MANARANCHE, *Il monoteismo cristiano*, Brescia

3. Dumnezeu, cel de trei ori sfânt, absolut trascendent, indisponibil, s-a arătat în Cristos aproape de om, ca tovarăşul său de drum, atent la dramele şi suferinţele sale. Aceasta înseamnă că el este, într-un anumit mod, disponibil, exprimabil chiar în calitatea sa de Dumnezeu inefabil. Prin urmare, misterul său nu este întuneric de nepătruns, ci plinătate de lumină care iluminează existenţa umană, arătând istoriei o nouă semnificaţie, dând un răspuns inedit la orice întrebare umană, însă, oricum, totdeauna în sintonie şi în continuitate cu întrebările radicale ale oamenilor din toate timpurile.

De aceea, pentru om este imposibil să nu vorbească despre Dumnezeu, deoarece Dumnezeu este sensul ultim, definitiv şi necondiţionat al existenţei sale. Ilustrarea adevărului semnificativ al monoteismului trinitar reprezintă angajamentul misionar al credinţei creştine, care recunoaşte în unitatea Tatălui, a Fiului şi a Duhului Sfânt identitatea concretă a vieţii lui Dumnezeu, mântuitorul oamenilor. Dumnezeu şi-a revelat adevăratul chip în istorie pentru a-l mântui pe om, pentru a-l face pe deplin fericit. În acest sens, este important a vorbi despre Dumnezeul creştin, a-l transmite altora, explicând noutatea lui revelatoare. Dacă misterul lui Dumnezeu este răspunsul la misterul omului, orice interpretare a misterului omului implică înţelegerea Preasfintei Treimi, ca descoperire a lui Dumnezeu cel ascuns, spre care tinde inima neliniştită a fiecărui om, în căutarea păcii.

Dar cum să vorbeşti astăzi despre Preasfânta Treime? Cum să satisfaci condiţiile unei comunicări care trebuie să facă disponibil ceea ce este indisponibil şi să exprime în limbajul uman ceea ce este veşnic inefabil? Cum să faci să intre în imaginaţiile totdeauna categoriale, şi, uneori, echivoce, ale muritorilor plinătatea absolută şi trascendentă a lui Dumnezeu? Acţiunea este evident paradoxală. Este important însă să notăm că *paradoxul* este doar în al doilea rând logic; în primul rând, el este „istoric”. Credinţa creştină mărturiseşte o dată cu întruparea prezenţa reală a Fiului lui Dumnezeu în istoria oamenilor. O dată cu creştinismul, absolutul a devenit concret, infinitul are un spaţiu posibil în finit,

---

1988, 81-82.

Cuvântul veşnic al lui Dumnezeu a luat chip omenesc şi, ca răspuns semnificativ la întrebarea umană după sens, a devenit „comunicabil”. În orice „aici” şi în orice „unde” al existenţei umane, Treimea lui Dumnezeu, inaccesibilul de trei ori sfânt, s-a apropiat personal de fiecare om din orice timp, înăuntrul şi în afara oricărei geografii teritoriale şi culturale.

Polii care trebuiesc păstraţi într-o permanentă tensiune sunt:

1. adevărul lui Dumnezeu absolut şi trascendent:
2. instanţa reală a istoriei concrete a oamenilor din toate timpurile.

Teologia îşi asumă această tensiune, promovând în mod critic posibilităţile ei teoretice şi practice. Adevărul aceluia care se sustrage totdeauna devenirii istorice trebuie să fie spus şi relatat, gândit şi trăit după diferitele modalităţi culturale care apar din când în când în schimbările epocale ale orizonturilor de cunoaştere. Sarcina hermeneutică care se naşte de aici nu este deloc uşoară. Teologia trebuie să se străduiască pentru aceasta în numele credinţei şi al semnificaţiei sale. De fapt, aceasta este şi misiunea salvifică a Bisericii care trebuie să descopere oamenilor adevăratul chip al lui Dumnezeu, să-i conducă la el, desigur, în respectul libertăţii şi al conştiinţei lor critice.

De aici, rezultă nevoia unui limbaj adecvat, pentru ca această comunicare să fie cât mai incisivă şi mai provocatoare. Treimea lui Dumnezeu nu este, de fapt, un răspuns generic la instanţe umane indeterminate şi abstracte. Dumnezeul cel Unul şi Întreit este împlinirea plenară a nevoilor concrete şi reale ale omului. De aceea, omul contemporan trebuie să fie «înţeles» în acele trăsături particulare în care se exprimă astăzi neliniştile şi speranţele sale, temerile şi dificultăţile sale, dramele şi aspiraţiile sale spre propria realizare şi fericire, suferinţele şi dorinţa de a depăşi orice limită care îl blochează, nevoia urgentă a propriei emancipări, conştiinţa ieşirii din starea de minoritate intelectuală, socială, politică, şi pretenţia de a avea condiţii de viaţă mai juste, mai drepte, mai fraterne, mai solidare, dincolo de orice constrângere nedreaptă la mizerie economică, morală şi culturală.

4. Indicarea sintetică a provocărilor culturale ale timpului prezent rezultă, prin urmare, interesantă pentru ca teologia să-şi împlinească

misiunea ei de mediere critică a credinţei trinitare a Bisericii „astăzi”. De fapt, cultura actuală este plină de provocări care interpelează sensul însuşi al mărturisirii, deschizându-i noi căi de afirmare inteligentă, acolo unde Treimea îşi pierde trăsăturile de «teoremă cerească» pentru a se îmbrăca cu hainele de adevăr istorico-salvific. Este provocarea pe care credinţa eclezială în Dumnezeul unul şi întreit o lansează oricărei expresii culturale.

Naşterea conştiinţei istorice apare ca o trăsătura caracteristică a culturii occidentale, de care teologia nu poate face abstracţie. Ea reprezintă „cea mai importantă revoluţie pe care am avut-o de la apariţia epocii moderne. Încărcătura ei spirituală o depăşeşte probabil pe cea pe care noi o recunoaştem ştiinţelor naturale”[6].

Omul este tot mai mult conştient de propria temporalitate, conştiinţă pe care o dobândeşte din experienţa individuală a existenţei sale, din schimbarea permanentă a formelor sociale de agregare, din evoluţia însăşi a universului cosmic cu o istorie de miliarde de ani. Atenţia faţă de culturile particulare, faţă de diferenţierea ştiinţelor, faţă de multiplele posibilităţi ştiinţifice şi tehnologice deschide omului de astăzi o lume surprinzător de bogată, policromă, mereu mai vastă, care sporeşte siguranţa incapacităţii umane de „a o defini o dată pentru totdeauna”, de a o cuprinde într-o singură privire.

Destinul filozofiei metafizice - cea care îşi propunea sarcina de a fixa teoretic unitatea realităţii, readucând multiplicitatea la unicul său fundament - apare astăzi ca definitiv depăşit. De la orientarea spre subiect (*Cogito ergo sum*), pe care orice reconstrucţie a istoriei filozofiei o pune pe seama lui Carteziu (+1650), până la afirmarea postmodernă a principiului pluralităţii şi al transversalităţii, care integrează diferenţele prezente în realitate şi justifică gândirea dispersivă a epocii contemporane, există un fir subtil şi tenace de continuitate.

Refuzând mitul iluminist al unei raţiuni totalizante, doritoare de a ilumina orice lucru cu propria lumină, curentul postmodern se orientează spre recunoaşterea multiplicităţii raţionalităţilor, care sunt între ele

---

[6] H. G. GADAMER, *Il problema della coscienza storica*, Napoli 1969, 7.

incomensurabile, neomolagabile, eterogene[7]. Marile metanaraţiuni, cu care a fost interpretată istoria occidentală în timpul modernităţii - emanciparea omenirii (iluminismul); teleologia Spiritului (idealismul); hermeneutica sensului (istoricismul) - după ce au legitimat practici politice şi sociale, instituţii, legislaţii, moduri de gândire şi comportări etice, au devenit desuete, ducând la apusul unei lumi încadrate, unitare, omogene şi la aurora unui nou mod de a se înţelege pe sine şi realitatea, lume în care domină „conştiinţa inconciliabilităţii", cu o specială accentuare a „pozitivităţii pluralităţii"[8]. Adevărul este multiplu, polimorf. Monolitismul modernităţii cedează locul eterogeneităţii viziunilor despre lume, făcând referinţă la trăirile singulare ale indivizilor şi ale grupurilor, care sunt în mod ireducibil autonome. În acest context, se consumă acea *extinsă pierdere de experienţă* care este cauza semnificativă a crizei de sens şi de orientare a epocii contemporane.

5. E uşor de intuit că toate acestea duc la o „metamorfoză a raţiunii", la o nouă înţelegere a raţionalităţii, care are nevoie de o regândire a tuturor categoriilor cu care se interpretau în mod tradiţional lumea, istoria, viaţa şi Dumnezeu. În câmpul ştiinţei, al eticii şi al politicii, cultura actuală şi-a luat adio de la acea raţionalitate care căuta un *fundamentum inconcussum*, o autoritate sau un criteriu decisiv la care să facă referinţă pentru „a justifica" în mod universal propriile poziţii teoretice şi practice. Failibilitatea, conjuncturalitatea, necesitatea metodică a combaterii (K. R. Popper) sunt noile cuvinte cheie în jurul cărora se elaborează teoria raţiunii concrete, care înaintează printre erori şi falimente, apropiindu-se de adevăr totdeauna prin aproximare, fără să mai aibă pretenţia de a demonstra ca absolut adevărată orice fel de teorie[9]. Aşadar, gândirea este conştientă de propria slăbiciune, ştie că nu

---

[7] *Cf.* T. W. ADORNO - M. HORKHEIMER, *Dialettica dell'Illuminismo*, Torino 1993.

[8] *Cf.* J. F. LYOTARD, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Milano 1979.

[9] În „Prefaţa" la ediţia italiană din 1970 a cărţii sale *Logica della scoperta scientifica*, Popper afirmă referitor la metoda sa critică: „ea constă în a propune ipoteze îndrăzneţe şi în a le expune la criticile cele mai severe pentru a descoperi unde

mai este o „gândire puternică”, o „gândire metafizică”. Este o „gândire slabă”, satisfăcută în mod dramatic de propria incapacitate de a oferi dovezi de necontestat pentru orice: existenţa lui Dumnezeu, nemurirea sufletului etc.

Relativismul gnoseologic, etic, politico-democratic, pare să asigure convieţuirea civilă în interiorul unui sistem de toleranţă care integrează diferenţele celui care este diferit, respectând caracterul tipic al oricărui om şi al oricărei culturi, singularitatea de nerenunţat a individului. Însă, pe plan psihologic, social şi cultural se pare că consecinţele au avut o mare influenţă asupra acelei crize de sens spre care se îndreaptă omul contemporan, ca şi *criză de orientare în timpul transformărilor rapide*. Totul apare ca atras într-un vârtej frenetic, aparent de neguvernat. Fragmentul interesează mai mult decât totalitatea. De aceea, au crescut posibilităţile de alegere, însă, în aceeaşi măsură, a scăzut şi capacitatea noastră de decizie. Ceea ce este provizoriu bucură mai mult decât ceea ce este durabil, ceea ce este schimbător mai mult decât ceea ce este stabil. Nu mai este înţeles angajamentul pentru ceva definitiv: dăruirea de sine „până la moarte” sau „pentru veşnicie” se pare că a devenit o experienţă cu gust arhaic, care nu mai poate fi trăită în concreteţea de astăzi. Nimic nu este ireversibil. Revenirea asupra propriilor decizii este considerată ca o creştere în maturitate. Şi totuşi se moare în relaţii umane şi sociale care nu mai ating profunzimea inimii. Se cade în superficial. Alegerile apar lipsite de conţinuturi de valori. Par tot mai autonome în comparaţie cu dogmele, religiile, tradiţiile, şi totuşi devin tot mai precare din cauza lipsei unei semnificaţii autentice şi a unui fundament ultim.

---

s-a greşit”. Căutarea începe totdeauna cu punerea sub semnul întrebării a ceea ce se ştie: „Ne aflăm totdeauna situaţi într-un anumit orizont de probleme şi alegem o problemă pe care sperăm să o rezolvăm. Soluţia, tot mai avansată prin încercări, constă într-o teorie, într-o ipoteză, într-o conjunctură. Diferitele teorii rivale sunt confruntate şi discutate în mod critic, cu scopul de a scoate la iveală greşelile”. Este vorba de metodologia falsificării care, pentru Popper, a devenit «parte şi patrimoniu al filozofiei de astăzi», K. R. POPPER, *Logica della scoperta scientifica. Il carattere autocorrettivo della scienza*, Torino 1970, XIV-XV.

6. E ca şi cum ar reapărea din profunzimea dramei şi a crizei istorice a omului problema teoretică dintotdeauna: cea a concilierii necesare dintre multiplu şi unul. Uni-pluralitatea sau pluri-unitatea apar ca structuri formale ale existenţei, ca transcendentale inevitabile. Cu alte cuvinte, fiecare experienţă umană pare să ceară, pentru împlinirea ei fericită, ca unitatea interioară să nu ducă la o închidere în sine, ci la o deschidere faţă de celălalt. Diversitatea nu poate să ducă la împrăştiere, pentru că ar cădea în abisul singurătăţii disperate. Unitatea nu poate fi o omologare aplatizantă şi reductivă. Istoria şi gândirea umană ating posibilitatea unei trăiri care realizează la orice nivel al existenţei istorice unitatea în multiplicitate, pluralitatea în unitate. Omul de astăzi se mişcă, evident, într-o tensiune neîncetată pe care am putea-o numi „unitrinitară".

Căderea ideologiilor a fost semnul depăşirii principiului totalitar în cadrul căruia era interpretată conştiinţa modernă. Însă dincolo de paradigma modernă a unităţii, pluralismul fragmentat al postmodernităţii duce la o periculoasă criză a identităţii individuale şi colective, justificând şerpuitoarele şi necesarele nostalgii de unificare universală din timpul prezent. Pierderea rapidă a *punctelor de referinţă ideologică îi lasă pe toţi mai mult sau mai puţin dezorientaţi*. Oamenii au nevoie de direcţii, de sens. Dar, ce e mai important, ei trebuie să le găsească pe cele juste. Apoi, nu e chiar atât de adevărat că astăzi există o criză de valori. Cel puţin, dacă le luăm în consideraţie pe cele despre care se vorbeşte mai mult: dreptate, legalitate, pace, solidaritate, condiviziune şi chiar sacrificiu, iubire, dăruire de sine. Aceştia însă au devenit termeni goi, rod al unei retorici verbale cu care ne-am obişnuit şi care fac imposibilă comunicarea realităţii care se află în şi nu în afara acestor cuvinte.

Trăim într-o epocă, într-un timp istoric care este clar fragmentat. Sociologilor le place să folosească imaginea de *labirint* sau de *arhipeleag* pentru a descrie societatea noastră care a moştenit din trecut marea disoluţie a zidurilor căzute. Ţinem în mâini pietre sfărâmate, care, aparent, nu mai pot fi reunite. Este situaţia contradictorie a epocii postmoderne căreia nu-i place, sau, chiar şi mai mult, se îngrozeşte de sistemele unitare, de punctele de referinţă, deoarece acestea recer priorităţi, ierarhii, judecăţi de evaluare. „Eu"-ul nostru, în mod voit «slab», nu suportă să fie condus forţat în cadrul aprofundării teoretice, ci

se opreşte la suprafaţa informaţiilor care bombardează capacităţile sale receptive. Nu contează ce gândeşti, important e să fie informat. Pentru a-ţi păstra propria imagine, important este să cunoaşti ştirile, eventual fără efortul unui supliment de reflecţie, care ar putea să creeze unitate, armonie între diferitele şi contradictoriile izvoare informative. Toleranţa este tensiunea necesară.

7. În acest mod, se înţelege motivul care a dus la propunerea unei *etici mondiale*, în măsură să fondeze pe un *minimum comun* speranţele de pacificare universală[10].

Nu e vorba de reducerea religiilor la un fel de minimalism etic, ci de a focaliza mai bine acel *minimum* pe care religiile lumii îl posedă în domeniul etic. Într-un timp în care încă nu s-au stins războaiele dintre naţiuni, sângeroasele conflicte dintre rase, într-o lume în care puterea aparatului politico-economic înlănţuieşte toate popoarele în zalele unei distrugeri constante a ecosistemului, apare exigenţa unei viziuni largi care să fie capabilă să «unească» societăţile pe scară mondială. E nevoie nu atât de o religie sau de o ideologie a unităţii, ci, mai curând, de norme, valori, scopuri, idealuri care unesc[11].

---

[10] Tentativa făcută de H. Küng în 1990 cu proiectul său de etică mondială (H. KÜNG, *Projekt Weltethos*, München 1990) corespunde, deşi într-o perspectivă diferită, fiind elaborată în cadrul problemei religiilor din toată lumea, celei a filozofului şi bioeticului american H. Tristram Engelhardt Jr. care era în căutarea unei morale comune (H. T. ENGELHARDT, *Bioethics and Secular Humanism. The Search for a Common Morality*, London 1991). Pentru amândoi, este problematică referinţa la credinţa religioasă: credinţa ebraică, creştină şi islamică exprimă un crez monoteist însă sunt profund diferite între ele, la fel cum sunt şi credinţele non monoteiste ale multor religii asiatice (taoismul, confucianismul, budismul, hinduismul) cu diferitele lor forme religioase şi morale.

[11] H. KÜNG şi K. J. KUSCHEL au editat în acelaşi timp cu cartea lor *Weltfriede durch Religionsfrieden*, München 1993, şi *Erklärung zum Weltethos*, München 1993. Pentru prima dată în istoria religiilor, un parlament al religiilor din toată lumea, reunit la Chicago de la 28 august la 4 septembrie 1993, a pronunţat şi semnat o *declaraţie* referitoare la etica mondială, elaborată în comun, ca punct de plecare pentru o mai mare şi concretă determinare a conţinutului ei însă deja cu speranţa de a produce o schimbare globală a conştiinţei.

Lumea traversează o gravă criză - criza economiei mondiale, a ecologiei mondiale şi a politicii mondiale - care se exprimă în suferinţa a sute de milioane de oameni sub povara lipsei locului de muncă, a mizeriei, a foametei şi a distrugerii familiei. În faţa acestei crize, capii şi membrii religiilor lumii au datoria morală de a refuza orice formă de agresiune, de fanatism, de ură şi de ostilitate faţă de ceilalţi, care încă, adesea mai constituie o cauză de confruntări violente şi sângeroase, în care religia este instrumentalizată cu scopuri de putere politică. De aici, nevoia urgentă de a ajunge la un consens fundamental între religii, care să poată furniza bazele pentru o etică mondială adresată tuturor oamenilor, chiar şi celor fără religie. O etică mondială care să unească pe baza unui consens fundamental minimal cu privire la *valori şi la măsuri inamovibile şi la comportări morale fundamentale*[12].

9. E posibil, totuşi, în condiţiile de astăzi, să te gândeşti la o convieţuire umană planetară, capabilă să organizeze viaţa oamenilor din secolul nostru într-un cadru de referinţă «comun» din punct de vedere etic? E posibil astăzi, între multiplele manifestări ale culturilor şi ale religiilor, ale societăţilor şi ale politicii, să ajungi la un consens

---

[12] Principiile unei etici mondiale sunt astfel schematizate: 1. siguranţa că nici o altă ordine mondială nu este posibilă fără o etică mondială; 2. afirmarea unei cereri care nu poate fi eliminată, şi anume că orice om trebuie să fie tratat omeneşte; 3. precizarea a patru indicaţii inamovibile: a) obligaţia faţă de o cultură a non violenţei şi a respectului oricărei vieţi; b) obligaţia unei culturi a solidarităţii şi a unei ordini economice juste; c) obligaţia unei culturi a toleranţei şi a unei vieţi trăite în adevăr; d) obligaţia unei culturi a egalităţii în drepturi şi a reciprocităţii dintre bărbat şi femeie; 4. urgenţa unei schimbări de conştiinţă. Mai ales în apelul la această schimbare a inimii apare abstracţia metodologică a unei etici mondiale astfel orientate. Un consens universal pentru multe întrebări particulare în domeniul etic (de exemplu, a bioeticii şi a eticii sexuale, a eticii ştiinţei, a economiei şi a statelor) nu e numai greu, ci, de fapt, imposibil. O etică mondială poate fi o dorinţă umană semnificativă însă impracticabilă. Suferim cu toţii astăzi din cauza caracterului absolut gol al termenilor lingvistici folosiţi în vocabularul zilnic. În nominalismul actual, expresii precum „just”, „ordine economică justă”, „adevăr”, „respect”, „solidaritate” intră în chinul veşnicului conflict al interpretărilor, fără să se ajungă la o unitate semantică.

fundamental care să fie, pentru viaţa oamenilor din timpul nostru, ca un fel de „limbaj comun”, dincolo de *babel*-ul imposibilei comunicări? E posbilă astăzi depăşirea disperatei fragmentări comunicative care apare ca simptomul cel mai vizibil al slăbiciunii şi al contradicţiei unei omeniri tot mai mult apropiată de sistemele tehnologice ale medierii lingvistice şi, paradoxal, tot mai mult devenită „satul global” al singurătăţii persoanelor? Va fi, aşadar, imposibilă depăşirea agoniei unei lumi care moare în propriile „diferenţe”, deoarece îi vine greu să recunoască, în practică, bogăţia multiformă, şi interpretează categoria diferenţei sub semnul arogant al diviziunii şi sub ideea totalitară de dominare?

Speranţa umană de supravieţuire demnă apare legată de o singură temă: „firul Ariadnei” care însufleţeşte şi susţine orice căutare, exprimat de câteva cuvinte care sunt numai în aparenţă generice, precum „globalizare”, „mondializare”. Cu acestea, este rechemată direcţia obligatorie de urmat actualmente pentru depăşirea relelor şi a dramelor care îi cuprind pe oamenii timpului prezent şi care pot fi observate cu uşurinţă, dacă ne îndreptăm cu ochii minţii la durerea foamei şi a războaielor lumii, la nedreptăţile şi discriminările economice, la tensiunile sociale şi politice care străbat ţările şi oraşele, regiunile şi naţiunile, popoarele pământului.

Mai ales criza politicii a trimis în mod constant la problema etică ca la un fel de supapă de siguranţă. Cât priveşte, apoi, în ce măsură acest apel a fost ori ar fi respectuos faţă de etica însăşi este o întrebare fără răspuns. E adevărat că nici un serviciu făcut oamenilor dintr-un oraş (*polis*) nu poate fi practicat fără normativitatea atitudinilor fundamentale, a măsurilor şi a regulilor obligatorii, fără valorile etice. O reînnoire etică a activităţii politice poate permite o politică care să realizeze atitudinea ei originală, cea a slujirii creşterii binelui comun al societăţii, producând acele condiţii de libertate concretă şi de solidaritate extinsă care sunt minimale pentru a construi o civilizaţie demnă de om.

Totuşi, etica este ceva cu totul deosebit. Este ca un vârtej: când te apropii de suprafaţă eşti atras şi înghiţit. Apelul la valori, sau la valorile etice, pune problema fundamentului lor şi acesta împinge gândirea spre recunoaşterea unui Dincolo personal, fără de care orice fundament proxim apare ca nefondat autentic şi, de aceea, ca o reformulare a durerii

lumii. În general, etica umană nu poate fi elaborată şi practicată fără fundamentul religios al unui Absolut trascendent care, în acest context, apare ca instanţa ultimă, capabilă să garanteze obiectivitatea convieţuirii umane, în şi dincolo de încleştările particulare şi subiective.

Toate acestea cu o observaţie teologică importantă, şi anume de a nu-l coborî pe Dumnezeu la o „funcţie de rezolvare" a problemelor noastre existenţiale şi teoretice. Moartea, caracterul finit, suferinţa, vina sunt experienţe care deschid omul spre misterul lui Dumnezeu. Teologia articulează în mod critic răspunsul credinţei la întrebările după sens ale omului cu atenţia de a nu-l instrumentaliza în mod funcţional pe Dumnezeu: „Acolo unde Dumnezeu serveşte (numai) la ceva, acolo el este deja deformat de acesta la care serveşte"[13]. Împlinirea şi satisfacerea oricărei aspiraţii şi căutări umane de către Dumnezeu este totdeauna neaşteptată şi nesperată.

În acest sens, revelaţia trinitară a lui Dumnezeu în istoria lui Isus Cristos poate fi teologic reînţeleasă ca actualizare a deschiderii omului faţă de absolut. Omul este, prin definiţie, deschidere faţă de misterul lui Dumnezeu, a cărui manifestare rămâne liberă şi indeductibilă, absolut inedită şi nouă, deşi capabilă să corespundă profund aşteptărilor umane, făcându-le să explodeze şi atrăgându-le spre ţinte şi finalităţi adecvate (şi totuşi mereu *inadecvate*) adevărului chipului lui Dumnezeu, iubirea Tatălui, a Fiului şi a Duhului Sfânt care sunt unicul Dumnezeu.

---

[13] De aceea, „credinţa şi teologia desfăşoară, pe bună dreptate, funcţii importante referitoare la soluţionarea problemelor vieţii individuale şi sociale. Însă, când se vorbeşte de funcţia credinţei în Dumnezeu ar trebui să fim atenţi: într-adevăr, dacă problema lui Dumnezeu s-ar epuiza în încercarea de a ilumina această funcţie a lui Dumnezeu în raport cu viaţa noastră, am pierde deja din vedere adevărata lui dumnezeire", D. SATTLER - TH. SCHNEIDER, „Dottrina su Dio", în *Nuovo corso di dogmatica*, I, ed. TH. SCHNEIDER, Brescia 1995, 67.

SFÂNTA TREIME ÎN LITURGIA ROMANĂ

Pr. Conf. Claudiu Dumea
Institutul Teologic Romano-Catolic, Iaşi

„Prin Cristos, cu Cristos şi în Cristos,
ţie, Dumnezeule, Tată atotputernic, în unire cu Duhul Sfânt,
toată cinstea şi mărirea în toţi vecii vecilor. Amin”.
(Doxologia finală a canonului roman)

Există o cale pe care Dumnezeu o străbate venind la noi şi pe care noi o străbatem întorcându-ne la Dumnezeu. Această cale nu o alegem noi, după bunul nostru plac, ci e trasată de însuşi Dumnezeu. Noi o cunoaştem din revelaţie, din Sf. Scriptură. Revelaţia ne spune că Dumnezeu este un Dumnezeu treimic. Tatăl vine la noi prin Fiul, în prezenţa Duhului Sfânt, iar noi străbatem în sens invers acelaşi traseu: ne întoarcem la Tatăl, prin Fiul, în prezenţa Duhului Sfânt. Întreaga structură a liturgiei ţine cont de această dublă mişcare pe un singur traseu.

E un lucru clar faptul că în trăirea noastră zilnică şi în rugăciunea noastră liturgică simţul trinitar este foarte anemic. Ni s-a spus mereu la predici că Sf. Treime este adevărul cel mai profund şi cel mai nepătruns al credinţei noastre. Am auzit de nenumărate ori la predică exemplul cu sf. Augustin care, plimbându-se pe ţărmul mării şi chinuindu-se să înţeleagă misterul Sfintei Treimi vede un copil misterios cu o scoică în mână. „Ce faci ?” – îl întreabă. „Vreau să bag cu scoica aceasta toată apa mării în gaura pe care am făcut-o în nisip”. „N-o să reuşeşti”. „Nici tu n-o să reuşeşti să bagi în capul tău misterul nemărginit al Sfintei Treimi”. Ca atare, Sf. Treime rămâne un adevăr de credinţă abstract cu care nu are rost să-ţi baţi capul, care nu ar avea un impact deosebit în viaţa de fiecare zi şi în trăirea liturgică.

Şi încă ceva. În rugăciunea liturgică în mod obişnuit ne adresăm cu apelativul: Dumnezeule! Dar puţini ştiu că apelativul acesta se referă la prima Persoană a Sfintei Treimi, la Dumnezeu Tatăl. În loc de:

Dumnezeule! putem spune: Tată! De aceea, pentru foarte mulţi creştini, Dumnezeul invocat în rugăciunea liturgică e mai puţin Dumnezeul creştin treimic: Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt, şi este mai mult Dumnezeul filosofilor, pe care raţiunea umană nu-l poate descoperi în trei Persoane sau este Dumnezeul Vechiului Testament care iarăşi nu a fost revelat ca fiind în trei Persoane.

1. **Sf. Treime în Noul Testament şi la Sfinţii Părinţi**

E necesar să aruncăm o privire asupra felului în care Noul Testament prezintă cele trei Persoane ale Sfintei Treimi, deoarece liturgia reflectă, în linii mari, modelul pe care îl oferă Sf. Scriptură.

Sf. Scriptură nu este preocupată să prezinte în primul rând structura interioară, ontologică, a celor trei Persoane, să descrie ce este fiecare Persoană în ea însăşi, nici să descrie relaţiile *ad intra*, intratrinitare dintre cele trei Persoane. Ci prezintă, în primul rând, ceea ce teologia numeşte „economia" trinitară, adică acţiunile celor trei Persoane *ad extra*, în afară, acţiunile extratrinitare, relaţiile lor cu lumea, intervenţiile, acţiunile fiecărei Persoane divine în istoria lumii şi în istoria fiecărui om în parte.

Totuşi, nu putem spune că în Noul Testament nu avem indicaţii cu privire la natura intimă a celor trei Persoane divine; dar acestea sunt puţine şi nu ele deţin primul loc.

În cărţile Noului Testament, găsim această schemă: totul ne vine – e vorba, în primul rând, de mântuirea noastră – de la Tatăl (*a Patre*), prin Fiul (*per Filium*), în Duhul Sfânt (*in Spiritu Sancto*).

Iată un exemplu din nenumăratele exemple care s-ar putea aduce. Apostolul Pavel scrie efesenilor:

> Binecuvântat să fie Dumnezeu, Tatăl Domnului nostru Isus Cristos care ne-a binecuvântat cu tot felul de binecuvântări duhovniceşti… El ne-a rânduit să fim înfiaţi mai dinainte prin Isus Cristos… Prin el (prin Cristos) avem răscumpărarea, prin sângele lui, iertarea păcatelor… Şi voi aţi fost pecetluiţi cu Duhul Sfânt, care fusese făgăduit şi care este o arvună a moştenirii noastre (*Ef* 1,3-14).

Textul ne spune că toată binecuvântarea, toată mântuirea, vine de la

Tatăl (*a Patre*), prin Cristos (*per Christum*), care şi-a vărsat sângele pentru noi, în Duhul Sfânt (*in Spiritu Sancto*), care pecetluieşte, ne garantează mântuirea. Iar noi ne întoarcem la Tatăl (*ad Patrem*) cu rugăciunea noastră de adoraţie, de mulţumire, de cerere, pe aceeaşi cale. Citez pentru exemplificare aceeaşi scrisoare a sf. Pavel către efeseni: „Fiţi plini de Duh (Sfânt)… Mulţumiţi totdeauna lui Dumnezeu Tatăl, pentru toate lucrurile, „în numele Domnului nostru Isus Cristos" (adică prin Isus Cristos) (*Ef* 5,18.20).

Învăţătura Scripturii îşi găseşte ecoul la sfinţii Părinţi ai Bisericii. Scrie sf. Grigore de Nyssa: „Orice lucrare care ajunge de la Dumnezeu la creatură… porneşte de la Tatăl, se continuă prin Fiul şi se desăvârşeşte în Duhul Sfânt" (Quod non sint tres dii). Şi traseul invers este descris astfel de sf. Irineu: „Aceasta este ordinea şi dispoziţia pentru cei care se mântuiesc…; ei înaintează parcurgând aceste etape: prin Duhul Sfânt ajung la Fiul şi prin Fiul urcă la Tatăl" (*Adv. Haer.* V, 36, 2).

2. **Sfânta Treime în liturgie**

Cu privire la Sf. Treime, liturgia reflectă la rândul ei Sf. Scriptură şi tradiţia patristică iniţială.

Unitatea naturii divine este prezentă în textele liturgice. Liturgia foloseşte textele Vechiului Testament care vorbesc despre un Dumnezeu unic. Dar liturgia nu uită că acest Dumnezeu care s-a revelat în Vechiul Testament în unitatea naturii sale este un Dumnezeu în trei Persoane distincte, care s-a revelat în Noul Testament.

De aceea, liturgia dă un sens trinitar textelor din Vechiul Testament pe care le foloseşte. De exemplu, încreştinează psalmii punând la sfârşitul fiecăruia doxologia trinitară: Slavă Tatălui şi Fiului şi Sf. Duh. Ca şi în Sf. Scriptură, în Noul Testament, liturgia scoate în evidenţă raporturile *ad extra*, extratrinitare, cu lumea, în lucrarea de mântuire pe care o înfăptuiesc cele trei Persoane divine, lăsând pe planul al doilea relaţiile *ad intra*, intratrinitare, şi natura unică a celor trei Persoane.

În acest sens, se poate spune că nu există în liturgie un cult al Dumnezeului unic, după cum nu există vreo sărbătoare dedicată unei singure Persoane din Sf. Treime: sărbătoarea Tatălui sau sărbătoarea

Fiului ori sărbătoarea Duhului Sfânt, ci întotdeauna sunt celebrate acţiunile *ad extra*, lucrările de mântuire a lumii, înfăptuite de cele trei Persoane divine.

În secolul al IV-lea, intervine o oarecare modificare în tradiţia liturgică. În această perioadă, a apărut erezia ariană care nega divinitatea lui Isus Cristos şi egalitatea sa cu celelalte Persoane divine.

Ca reacţie, liturgia e preocupată să scoată mai bine în evidenţă structura ontologică, intimă a naturii divine, ca şi relaţiile intratrinitare, de exemplu egalitatea între Persoanele divine, spre a combate astfel erezia ariană. Fiindcă erezia ariană s-a născut şi a bântuit în Orient, această schimbare de perspectivă, această modificare a tradiţiei, a avut loc în liturgiile orientale iar în Occident, în acele liturgii care aveau contacte mai strânse cu Orientul, de pildă, liturgia spaniolă, cea galicană şi în cea ambroziană, şi mai puţin în liturgia romană, (având în vedere faptul că ereziile nu au avut niciodată priză la Roma).

Să vedem cum apare Sfânta Treime concret în diferite sectoare ale liturgiei.

3. **Rugăciunile**

Potrivit regulii generale, rugăciunile sunt adresate Tatălui, prin Fiul, în Duhul Sfânt: *ad Patrem, per Filium, in Spiritu Sancto*. Conciliul din Hipona (393), la care sf. Augustin a luat parte ca simplu preot, a hotărât: „Cum altari assistitur, semper ad Patrem dirigatur oratio" (Când eşti la altar, întotdeauna rugăciunea să fie îndreptată către Tatăl). Rugăciunea începe cu apelativul Dumnezeule sau Doamne, adresat primei Persoane a Sfintei Treimi. Desigur că şi Fiul este Dumnezeu şi Duhul Sfânt este Dumnezeu, dar în rugăciunea liturgică apelativul Dumnezeule este rezervat primei Persoane a Sfintei Treimi.

Iniţial, toate rugăciunile se încheiau cu formula scurtă: „Per Christum Dominum nostrum". Ulterior, formula de încheiere s-a lungit, fiind menţionat şi Duhul Sfânt, devenind: „Per Dominum nostrum Iesum Christum Filium tuum, qui tecum vivit et regnat in unitate Spiritus Sancti, Deus, per omnia saecula saeculorum". Este evident că formula prelungită apare ca reacţie la erezia ariană; în ea se exprimă credinţa

corectă: unitatea naturii divine, egalitatea şi eternitatea celor trei Persoane divine.

Şi tot ca reacţie la erezia lui Arius, spre a se arăta că Fiul este Dumnezeu ca şi Tatăl, acum încep să se facă excepţii de la regula respectată riguros mai înainte, adică rugăciunea nu este adresată exclusiv Tatălui, ci şi lui Isus Cristos: Doamne Isuse Cristoase. Iar la aceste rugăciuni adresate Fiului a fost necesar să se schimbe şi formula de încheiere care devine: *Qui vivis et regnas cum Deo Patre in unitate Spiritus Santi, Deus, per omnia saecula saeculorum*.

Această modificare a tradiţiei liturgice s-a făcut, cum am spus, în Orient, unde bântuia arianismul, şi foarte puţin la Roma. În liturghierul roman avem o mie de rugăciuni (colecte, asupra darurilor şi după împărtăşanie). Dintre acestea, numai 64 se adresează Fiului; din aceste 64, 17 iniţial erau adresate Tatălui, iar ulterior au fost modificate, schimbându-li-se destinatarul.

4. **Doxologiile**

Doxologiile sunt rugăciuni de laudă şi preamărire. În Vechiul Testament şi, mai ales, în Noul Testament găsim doxologii la tot pasul. Din doxologiile biblice s-au născut doxologiile în liturgie. Liturgiile orientale, urmând în această privinţă liturgia iudaică, încheie orice rugăciune liturgică cu o doxologie. Liturgia romană nu a urmat această tradiţie, dar a stabilit o doxologie ca încheiere pentru toate rugăciunile care compun canonul liturghiei: *Prin Cristos, cu Cristos şi în Cristos, Ţie Dumnezeule, Tată atotputernic, în unire cu Duhul Sfânt, toată cinstea şi mărirea în toţi vecii vecilor*. Este o doxologie trinitară.

De asemenea, Liturgia romană cunoaşte un număr de doxologii independente, care nu sunt legate de o altă rugăciune, de pildă: *Gloria Patri, Te decet, Gloria in excelsis, Te Deum,* toate urmând schema trinitară, inclusiv *Gloria în excelsis Deo* şi *Te Deum* care în prima parte se adresează Tatălui, în a doua Fiului şi se încheie cu menţionarea Duhului Sfânt.

Urmând regula generală, doxologiile se adresau Tatălui, prin Fiul, în Duhul Sfânt: *ad Patrem, per Filium, in Sancto Spiritu*. Dar, din această

formulare, arianii trăgeau concluzia că Fiul este subordonat, inferior, Tatălui. Din acest motiv, în secolele IV-V, formularea doxologiilor în Orient se schimbă. *Gloria Patri per Filium in Spiritu Sancto* devine *Gloria Patri et Filio et Spiritu Sancto*. Doxologia: *Te decet laus, te decet hymnus, tibi gloria Deo Patri per Filium in Spiritu Sancto in saecula saeculorum* devine *Tibi gloria Deo Patri et Filio et Spiritui Sancto*. Conjuncţia „et" pune toate Persoanele divine pe picior de egalitate.

Liturgia romană, din motive de solidaritate, să zicem, ecumenice, a preluat şi ea noua formulare antiariană a doxologiilor.

5. **Liturghia**

Sf. Liturghie este în mod esenţial structurată după schema trinitară: de la Tatăl prin Fiul în Duhul Sfânt şi la Tatăl prin Fiul în Duhul Sfânt.

Această structură apare în partea centrală a liturghiei, numită rugăciune euharistică sau canon sau anaforă (de la introducerea la prefaţă până la doxologie inclusiv).

Pentru exemplificare să luăm cea mai veche rugăciune euharistică care se cunoaşte. E cea din *Traditio apostolica* a sfântului Hipolit (cca. 220), din care provine actuala rugăciune euharistică II din liturghia romană:

> Îţi mulţumim, Dumnezeule, prin slujitorul tău iubit, Isus Cristos, pe care, în timpurile de pe urmă, ni l-ai trimis ca Mântuitor şi Răscumpărător şi crainic al voinţei tale; el este Cuvântul tău nedespărţit, prin care ai creat totul şi pe care ai binevoit să-l trimiţi din cer în sânul Fecioarei; el fiind zămislit în sânul ei, s-a întrupat şi s-a arătat ca Fiu al tău născut de la Duhul Sfânt din Fecioară. Împlinind voinţa ta şi dobândindu-ţi un popor sfânt, el şi-a întins mâinile în timp ce pătimea pentru a-i elibera de suferinţe pe cei care au crezut în tine. Atunci când, vândut fiind, a fost dat de bună voie pătimirii, pentru a distruge moartea şi a rupe capcanele diavolului, pentru a învinge iadul, pentru a-i lumina pe cei drepţi, pentru a restabili ordinea şi a vădi învierea, luând pâinea şi mulţumind a zis: luaţi, mâncaţi: acesta este trupul meu care se frânge pentru voi; de asemenea, luând potirul a zis: acesta este sângele meu care se varsă pentru voi. Când faceţi aceasta s-o faceţi ca memorial al meu.
>
> Făcând, aşadar, memorialul morţii şi învierii sale, îţi oferim această

> pâine şi acest potir, mulţumindu-ţi că ne-ai făcut vrednici să stăm înaintea ta şi să-ţi slujim ca preoţi. Şi te rugăm să-l trimiţi pe Duhul tău Sfânt asupra ofrandei Sfintei Biserici. Unindu-i, dăruieşte tuturor celor care se împărtăşesc din aceste lucruri sfinte să se umple de Duhul Sfânt pentru întărirea credinţei lor întru adevăr ca să te lăudăm şi să te preamărim prin slujitorul tău, Isus Cristos, prin care să-ţi fie cinste şi mărire împreună cu Duhul Sfânt în Biserica ta sfântă, acum şi în vecii vecilor. Amin.

Se poate observa clar structura trinitară şi lucrarea extratrinitară a celor trei Persoane: în prima parte, mântuirea ne vine de la Tatăl; ea se înfăptuieşte prin Fiul în a doua parte şi se desăvârşeşte în Duhul Sfânt în a treia parte. În finalul rugăciunii cinstea şi mărirea iau cale inversă: ele se îndreaptă spre Tatăl, prin Fiul, în Duhul Sfânt.

Deşi formulate diferit, toate canoanele Liturghiei în Orient şi Occident urmează această structură trinitară. Erezia ariană a provocat şi aici ca reacţie unele modificări în sensul celor înfăptuite de doxologii, în scopul evidenţierii egalităţii dintre Persoanele divine.

6. **Botezul şi mirul**

E uşor de observat structura trinitară a botezului. Felul în care se administra botezul în primele secole ale creştinismului este descris astfel de Hipolit în *Traditio apostolica*:

> După ce cel care trebuie să fie botezat a coborât în apă, cel care botează să pună mâna peste el şi să spună: „Crezi în Dumnezeu, Tatăl atotputernicul ?" Cel care este botezat să spună: „Cred". Apoi să-l scufunde pentru prima dată, ţinând mâna pe capul lui.
> Apoi să spună: „Crezi în Isus Cristos, Fiul lui Dumnezeu, născut de la Duhul Sfânt din Fecioara Maria, care s-a răstignit sub Ponţiu Pilat, a murit (şi a fost îngropat), a treia zi a înviat din morţi, s-a suit la ceruri, şade de-a dreapta Tatălui şi va veni să judece pe cei vii şi pe cei morţi ?" După ce a răspuns : „Cred", să-l scufunde pentru a doua oară.
> Apoi să spună iarăşi: „Crezi în Duhul Sfânt prezent în sfânta Biserică spre învierea trupului ?" Cel care e botezat să spună: „Cred" şi să-l scufunde pentru a treia oară".

Din această triplă mărturisire de credinţă de la botez avea să se dezvolte ulterior Simbolul apostolilor şi Crezul niceno – constantinopolitan pe care îl recităm la liturghie. Aceasta era, pretutindeni, în primele veacuri ale Bisericii, unica formă de administrare a botezului.

Din intenţia vădită de a combate arianismul, în jurul anului 350, apar două formule recitate după tripla mărturisire de credinţă şi tripla scufundare: „Se botează X în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh" şi „Eu te botez în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh". Prima formulă s-a impus în liturgia orientală imediat. A doua, s-a impus în Occident abia după secolul al VIII-lea.

Mirul este o întărire, o consolidare şi o pecetluire a botezului. Această consolidare a ceea ce au înfăptuit cele trei Persoane divine la botez apare nu atât în formula de miruire: „X, primeşte pecetea Duhului Sfânt care îţi este dăruit", cât mai ales în rugăciunea rostită înainte de ungere.

7. **Pocăinţa**

În forma în care se administrează în prezent sacramentul pocăinţei, caracterul trinitar este exprimat de două ori în formula de dezlegare: „Dumnezeu, Tatăl îndurărilor care a împăcat lumea cu sine prin moartea şi învierea Fiului său şi a trimis pe Duhul Sfânt spre iertarea păcatelor, prin puterea acordată Bisericii să-ţi dăruiască iertare şi pace. Iar eu te dezleg de păcatele tale în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh".

8. **Sacramentaliile - ierurgiile**

Caracterul trinitar al sacramentaliilor sau binecuvântărilor apare atât în rugăciunile pentru diferite binecuvântări, de exemplu, la binecuvântarea untdelemnului pentru bolnavi, la binecuvântarea altarului şi a bisericii, la consacrarea fecioarelor, cât şi în invocarea Sfintei Treimi care însoţeşte semnul crucii cu care se dă binecuvântarea: în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh.

Intervenţiile extratrinitare ale celor trei Persoane divine apar foarte clar, de pildă, în rugăciunea de recomandare a sufletului: "Suflete creştin, părăseşte această lume, în numele lui Dumnezeu Tatăl atotputernicul care

te-a creat, în numele lui Isus Cristos, Fiul Dumnezeului celui viu care a pătimit pentru tine, în numele Duhului Sfânt care a fost revărsat în tine”.

9. **Ciclurile liturgice**

Anul liturgic are două cicluri fundamentale: ciclul pascal şi ciclul Crăciunului. Ambele au o structură trinitară, scoţând în evidenţă, în ordinea şi după schema cunoscută, intervenţiile fiecărei Persoane divine în istoria mântuirii lumii. Ciclul pascal începe cu Miercurea cenuşii şi se încheie cu Rusaliile.

În prima parte a ciclului, de la Miercurea cenuşii până la duminica Patimilor (Florii), textele liturgice îşi îndreaptă atenţia spre Tatăl care creează lumea, îl creează pe om; după ce omul cade în păcat, promite şi pregăteşte în Vechiul Testament mântuirea lumii.

În a doua parte a ciclului liturgic, de la Duminica Patimilor la Înălţare, în textele şi celebrările liturgice vine în prim plan Isus Cristos care realizează planul de mântuire al Tatălui prin patima, moartea, învierea şi înălţarea sa la cer.

În a treia fază a ciclului pascal, de la Înălţare la Rusalii, liturgia îşi îndreaptă atenţia spre Duhul Sfânt care continuă în lume lucrarea de mântuire înfăptuită de Cristos.

În prima duminică după Rusalii, avem în liturgia romană solemnitatea Sfintei Treimi. Această sărbătoare a apărut în unele părţi ale Imperiului carolingian în secolele VIII-X. Roma a respins-o multă vreme. A fost aprobată pentru întreaga Biserică abia în 1334 de papa Ioan al XXII-lea.

Deoarece liturgia nu celebrează dogme sau adevăruri de credinţă abstracte, ci adevăruri de credinţă concretizate în fapte de mântuire, solemnitatea Sfintei Treimi trebuie considerată ca un rezumat al lucrărilor de mântuire înfăptuite de cele trei Persoane divine celebrate în cele trei faze ale ciclului pascal.

Al doilea ciclu al anului liturgic, ciclul Crăciunului – din prima duminică a Adventului până la Botezul Domnului - are aceeaşi structură.

În prima fază, în Advent, în centrul liturgiei e Tatăl care în Vechiul Testament prevesteşte şi pregăteşte venirea Fiului său.

În a doua fază – de la Crăciun până la Botezul Domnului – liturgia celebrează naşterea şi viaţa lui Isus până la începerea activităţii publice.

Ciclul se încheie cu Botezul Domnului, când Duhul Sfânt coboară şi rămâne asupra lui Isus, însoţindu-l şi impulsionându-l în tot cursul vieţii sale publice.

În încheiere, putem spune că liturgia are un dublu scop. Pe de o parte, prin celebrările liturgice lucrarea de mântuire continuă să vină la noi de la Tatăl, prin Fiul, în Duhul Sfânt, pe de altă parte, adoraţia, mulţumirea, rugăciunea noastră se îndreaptă fără încetare spre Tatăl, prin Fiul, în Duhul Sfânt ca răspuns la lucrarea de mântuire.

Prin liturgie, creştinul trăieşte astfel într-un contact intim şi permanent cu cele trei Persoane ale Sfintei Treimi.

Acestea sunt cele două dimensiuni ale liturgiei: dimensiunea descendentă, coborâtoare, catabazică şi dimensiunea ascendentă, urcătoare, anabazică.

Bibliografie

Nuovo dizionario di liturgia, ed. SARTORE, D. - TRIACCA, A.M., Paoline, Roma, 1984.

Trinité et liturgie. Conférences Saint-Serge XXX-e Semaine d'Etudes Liturgiques, Paris 1983, Edizioni liturgiche, Roma 1984.

VAGAGGINI, C., *Il senso teologico della liturgia*, Edizioni paoline, Roma, 1965.

VERHEUL, A., *Introduzione alla liturgia*, Paoline, Milano 1967.

VINCENZO RAFFA, B., *Liturgia eucaristica*, Edizioni liturgiche, Roma 1998.

Riassunto

La via per cui Dio viene a noi e noi andiamo a Dio non è lasciata alla nostra scelta, ma è segnata da Dio stesso. La rivelazione ci ammonisce che ogni bene ci viene dal Padre, per mezzo del suo Figlio incarnato, Gesù Cristo, nella presenza dello Spirito Santo e tutto deve ritornare al Padre per mezzo del Figlio incarnato, Gesù Cristo, nella presenza dello Spirito Santo e tutto deve ritornare al Padre per mezzo del del Figlio incarnato, Gesù Cristo, nella presenza dello Spirito Santo. *A Patre, per Filium eius, Jesum Christum, in Spiritu Sancto, ad Patrem, per Filium eius, Jesum Christum, in Spiritu Sancto*: sotto questo aspetto il Nuovo Testamento, specie S. Paolo e S. Giovanni, parla dalla Trinità.

Un secondo fatto: la preocupazione primaria dalla Scrittura non è di sapere cos'è la Trinità in se stessa, la sua struttura interna, intratrinitaria, ma piuttosto di conoscere quali sono le relazioni delle tre Persone divine col mondo, le relazioni „ad extra".

Questa prospettiva è presente nella tradizione patristica: „Il Padre fa tutto per mezzo del Verbo nello Spirito Santo" (S. Atanasio).

La liturgia adotta la visuale della Scrittura e della tradizione patristica, seguendo lo schema: „a, per, in, ad".

La liti antiariana hanno ocasionato alcune modifiche nelle liturgie, nel senso che viene moltiplicato l'affermazione della ugualianza intratrinitaria delle Persone stesse, ugualianza negata appunto dall'eresia ariana. Cosi l'antica dossologia *Gloria Patri per Filium in Spiritu Sancto*, interpretata dagli ariani in senso di subordinazione del Figlio al Padre, diventa: *Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto*. Le orazioni indirizzate prima tutte al Padre, ora vengono indirizzate anche al Figlio.

La struttura trinitaria della preghiera cristiana è evidente in tutti i settori della liturgia.

Tutte le preghiere eucaristiche o anafore hanno una struttura trinitaria. La struttura trinitaria appare negli inni *Gloria in excelsis Deo, Te deum* ecc., in tutti i sacramenti e sacramentali; è evidente sopratutto nella professione di fede battesimale e nei simboli della fede da essa provenienti.

La struttura trinitaria è presente nei due cicli dell' anno liturgico: il ciclo liturgico pascquale e quellor natalizio. Nella prima parte del ciclo

al primo piano dell'attuazione della liturgia è il Padre che promise il Redentore e preparò la redenzione nell'Antico Testamento. Nella seconda parte del ciclo il primo piano passa la realizzazione della redenzione portataci da Cristo. Nell'ultima fase del ciclo è, finalmente, lo Spirito Santo che balza al primo piano dell'attenzione della liturgia.

SFÂNTA TREIME - TEMEI ŞI CENTRU AL CULTULUI DIVIN ORTODOX

Pr. Lect. Viorel Sava
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Iaşi

1. Sfânta Biserică - spaţiul în care sălăşluieşte Dumnezeu cel în Treime slăvit

Contextul în care Biserica îşi desfăşoară misiunea la acest sfârşit de mileniu ne oferă imaginea unei lumi fărămiţate, predispusă la dezbinări, dar şi pe cea a dorinţei de unitate şi armonizare. Aceasta din urmă ne este oferită de dialogul inter-bisericesc şi interteologic cultivat tot mai intens în ultimele decenii şi fundamentat pe rugăciunea Mântuitorului Iisus Hristos : „Ca toţi să fie una, după cum Tu, Părinte, întru Mine şi eu întru Tine, aşa şi aceştia în Noi să fie una" (*In* 17,21). În cuvintele citate sunt cuprinse câteva adevăruri importante pe care Mântuitorul ni le adresează spre a le reţine şi a le împlini. Mai întâi, Hristos ne arată că misiunea Bisericii în lume este aceea de a unifica persoana umană, de a o aduna din risipire şi a o armoniza cu sine, cu semenii şi cu Dumnezeu, de a armoniza persoana privită separat, dar şi integrată în comunitatea rugătoare, de a armoniza, în cele din urmă, comunităţile rugătoare aparţinând diferitor tradiţii[1]. Totodată, rugăciunea Mântuitorului vizează unitatea bisericii care trebuie să reflecte unitatea şi modul de vieţuire al Sfintei Treimi. Biserica *reflectă* unitatea şi modul de viaţă al Sfintei

---

[1] Toate acestea se reflectă în Sfânta Liturghie, în special în ectenia mare ale cărei prime patru cereri vizează realităţile amintite: Cu pace, (în pace cu noi înşine), Domnului să ne rugăm; Pentru pacea de sus (pacea cu Dumnezeu)..., Pentru pacea a toată lumea, pentru bunăstarea sfintelor lui Dumnezeu biserici şi pentru unirea tuturor...; iar în partea finală a Sfintei Liturghii, înainte de rostirea rugăciunii Tatăl nostru, rugăciune comună tuturor tradiţiilor creştine, ne rugăm pentru unirea credinţei. *Cf. Liturghier*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti 1980, 105-106.145.

Treimi şi, totodată, *este* modul de viaţă şi de unitate al Sfintei Treimi făcute accesibile nouă.

> În calitatea ei de icoană a Sfintei Treimi Biserica nu se zideşte ca o icoană paralelă sau independentă de Sfânta Treime, ci ca participare la viaţa treimică şi ca strălucire (reflectare) în lume a acestei participări. Când cineva devine creştin sau membru al Bisericii, aceasta se face prin Botezul în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh. Iar numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh înseamnă Persoana Tatălui şi a Fiului şi a Sfântului Duh. Aşadar, a deveni creştin înseamnă a restabili sau a începe comuniunea cu Sfânta Treime[2].

Unitatea Bisericii după modelul Treimii nu este numai scop care trebuie atins, ci şi realitate care a fost creată de Dumnezeu: „El a creat-o (Biserica) după chipul Său", iar „unitatea Bisericii nu este o consecinţă a gândirii, ci un reflex al unităţii mistice a Sfintei Treimi"[3].

Din cele de mai sus, biserica ne apare ca locaş în care sălăşluieşte Dumnezeu cel în Treime slăvit. In acest fel a fost văzută şi înţeleasă încă din primele secole creştine. Origen, spre exemplu, a spus că „Biserica este plină de Treime"[4]. Tâlcuitorii liturgici de mai târziu vor dezvolta aceste idei şi vor arăta că Biserica este chipul văzut al împărăţiei lui Dumnezeu, este locul în care Dumnezeu petrece împreună cu Sfinţii săi şi cu toţi aceia care voiesc să se sfinţească. In secolul al VIII-lea, Sfântul Gherman, patriarhul Constantinopolului, în tâlcuirea sa duhovnicească a consemnat următoarele: „Biserica este cerul pe pământ, în care locuieşte şi se preumblă Dumnezeu, care este în cer; ...ea este preaslăvită mai mult decât Cortul Mărturiei lui Moise, a fost preînchipuită de patriarhi, întemeiată de Sfinţii Apostoli..., vestită de proroci şi împodobită de ierarhi, desăvârşită de către martiri şi aşezată pe sfintele

---

[2] D.I. CIOBOTEA, „Dorul după Biserica nedespărţită sau apelul tainic şi irezistibil al iubirii treimice", *Ortodoxia* 34/4 (1982), 593.

[3] Arhimandritul VASILIOS, *Intrarea în Împărăţie. Iniţiere în taina liturgică a unităţii Ortodoxiei*, Deisis, Sibiu 1996, 42.

[4] ORIGENE, *Selecta în Psalm*, 23, 1, PG 12, 1265, citat de D.I. CIOBOTEA, „Dorul după Biserica nedespărţită...", 593.

moaşte ale acestora, ca pe un tron"[5]. În Rânduiala sfinţirii bisericii noi se spune că biserica este locul în care Dumnezeu ascultă rugăciunile robilor Săi[6].

Sfântul Simeon al Tesalonicului merge şi mai departe precizând faptul că sfinţenia bisericii este dată de prezenţa lui Dumnezeu în ea, iar cele trei părţi principale ale locaşului de cult (altar, naos şi pronaos) au în viziunea aceluiaşi tâlcuitor, o semnificaţie trinitară: „Ca o casă a lui Dumnezeu, biserica închipuieşte toată lumea, pentru că Dumnezeu este pretutindeni şi peste toate, şi biserica, arătând aceasta, se împarte în trei, căci şi Dumnezeu este Treime..."[7].

După afirmaţia unui teolog al secolului nostru, Biserica este răspunsul dat de Dumnezeu nostalgiei omului după raiul pierdut[8]. Acolo, protopărinţii petreceau contemplând măreţiile lui Dumnezeu în prezenţa Tatălui care îşi purta paşii prin rai în răcoarea serii, în prezenţa Fiului, cuvântul care se rostea oamenilor şi în prezenţa Duhului Sfânt, care se purta pe deasupra apelor încălzind şi dând viaţă. Aici, în Biserică, cei ce cred, îl iubesc pe Dumnezeu şi păzesc poruncile lui sunt încălziţi sub aripile Duhului Sfânt prezent din ziua Cincizecimii şi până la sfârşitul veacurilor, sunt martorii Jertfei şi Învierii Mântuitorului Hristos şi părtaşi

---

[5] GHERMAN AL CONSTANTINOPOLULUI, „Descriere a Bisericii şi tâlcuire mistică", *Mitropolia Olteniei* 5-6 (1964) 357.

[6] „Stăpâne, Doamne Dumnezeul nostru, nădejdea tuturor marginilor pământului, auzi-ne pe noi păcătoşii, rugămu-ne ţie şi trimite pe Sfântul Duh cel închinat şi atotputernic şi sfinţeşte locaşul acesta. Umple-l pe el de lumina cea veşnică şi-l alege pe el locaş plăcut ţie, fă-l pe el a fi liman celor înviforaţi, tămăduire patimilor, scăpare bolnavilor, izgonire diavolilor. Să fie ochii tăi deschişi către el ziua şi noaptea, şi urechile tale luând aminte spre rugăciunile celor ce cu frică şi cu smerenie intră în el şi cheamă preacinstitul şi de mare cuviinţă numele tău. Şi oricâte vor cere, tu vei auzi în cer, sus, şi vei face milă şi milostiv vei fi lor", *Arhieraticon,* Bucureşti 1993, 161.

[7] SIMEON, Arhiepiscopul Tesalonicului, „Despre biserică şi târnosirea ei" şi „Explicare despre Sfânta Biserică", în *Tratat asupra tuturor dogmelor credinţei noastre ortodoxe,* ed. T. TEODORESCU, Bucureşti 1865-1866, 121.253. *Cf.* şi E. BRANISTE, *Liturgica generală*, Bucureşti 1993[2], 390.

[8] P. EVDOKIMOV, *Ortodoxie,* Neuchâtel 1965, 212, citat de E. BRANISTE, *Liturgica generală*, 389-390.

la ospăţul Stăpânului şi îl descoperă pe Tatăl pe care însuşi Hristos îl arată întru sine[9].

În cele din urmă, referindu-ne la rugăciunea Mântuitorului, trebuie să scoatem în evidenţă o realitate mai puţin pusă în valoare de bisericile şi confesiunile mai noi rezultate din Reformă şi din fragmentarea acestora. Când Mântuitorul îşi exprimă dorinţa de unitate a Bisericii, unitate care trebuie să fie după modelul Sfintei Treimi, el exprimă această dorinţă rugându-se. Aceasta înseamnă că Hristos ne oferă nu numai modelul unităţii Bisericii, ci şi obiectul, temelia şi centrul rugăciunii. Iar aceasta este Sfânta Treime. De aici, se desprind două idei esenţiale: mai întâi, aceea că spaţiul liturgic este spaţiul sălăşluirii Treimei celei de-o fiinţă şi nedespărţite şi al preamăririi ei prin rânduielile de cult. În al doilea rând, se desprinde ideea că împlinirea dorinţei Mântuitorului este, în cele din urmă, rezultatul rugăciunii stăruitoare, prin care pe toate le dobândim şi toate sunt posibile. Astfel, între Biserică şi rugăciunea ei există o legătură foarte strânsă şi foarte profundă, amândouă având ca temelie şi centru Sfânta Treime. „Biserica e treimică, pentru că e liturgică sau liturghisitoare, pentru că slujeşte Dumnezeului întreit şi se uneşte cu el în Taine; sau, numai fiindcă e treimică poate fi liturghisitoare, dând putinţa membrilor să se dăruiască prin Fiul în Duhul, Tatălui, şi unii altora...”[10].

Un teolog liturgist contemporan[11] a afirmat că o contribuţie majoră în mişcarea ecumenică şi la apropierea dintre Biserici o poate aduce cunoaşterea vieţii liturgice în vederea descoperirii patrimoniului comun

---

[9] In anafora liturgică din Liturghia Sfântului Vasile cel Mare se exprimă acest adevăr. Hristos este prezentat aici ca: „...chipul bunătăţii Tale (al Tatălui), pecete asemenea chipului, care întru sine te arată pe tine, Tată, Cuvânt viu, Dumnezeu adevărat, înţelepciune mai înainte de veci, viaţă, sfinţire, putere...”, *Liturghier*, 197.

[10] D. STANILOAE, *Spiritualitate şi Comuniune în Liturghia Ortodoxă*, Mitropolia Olteniei, Craiova 1986, 394.

[11] Este vorba de Profesorul Philip Harnoncourt de la Facultatea de Teologie Catolică din Graz care a însoţit pe Eminenţa sa Cardinalul Christoph Von Schonborn în vizita făcută în Mitropolia Moldovei şi Bucovinei şi la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Iaşi, în perioada 8-9 mai 2000.

al elementelor unificatoare. Şi aceasta pe bună dreptate, dacă avem în vedere că argumentarea istorică, biblică şi dogmatică au fost adesea polemice. Cunoaşterea manifestărilor liturgice, a tezaurului liturgic oferă şansa întâlnirii în duhul păcii, stare specifică rugăciunii, ea însăşi fiind un mod al prezenţei şi manifestării Duhului Sfânt, „care se roagă în noi cu suspine negrăite" (*Rom* 8,26).

2. **Sfânta Liturghie - imn de laudă a Sfintei Treimi şi rugăciune de mărturisire a credinţei în Sfânta Treime.**

În cadrul cultului divin, dogma devine rugăciune, iar rugăciunea face dogma accesibilă şi ne ajută să ne adâncim în cunoaşterea lui Dumnezeu. Acesta, de altfel, este şi sensul arhicunoscutei formule: „Dacă eşti teolog, roagă-te şi dacă te-ai rugat cu adevărat, atunci eşti teolog".

Sfânta Liturghie este imnul de slavă desăvârşit pe care Biserica îl aduce Sfintei Treimi şi, totodată, rânduiala de slujbă în care rugăciunea devine formulă de credinţă, instrument de mărturisire şi de apărare a credinţei în şi despre Sfânta Treime.

> Întreaga Sfântă Liturghie... este o introducere spirituală progresivă în Împărăţia sau Comuniunea Sfintei Treimi. Împărtăşirea (comuniunea) euharistică cu Trupul şi Sângele lui Hristos este, de fapt, culmea acestei comuniuni cu Treimea în viaţa sacramentală. Prin invocarea Sfântului Duh (Epicleza), pâinea şi vinul devin Trupul şi Sângele lui Hristos cel din Treime. Astfel, Sfântul Duh revelează euharisticul ca fiind trinitar şi eclezialul ca fiind euharistic[12].

În Sfânta Liturghie a Sfântului Ioan Gură de Aur, Persoanele Sfintei Treimi sunt pomenite la un loc de 25 de ori[13], iar separat sau câte două

---

[12] D.I. CIOBOTEA, „Dorul după Biserica nedespărţită...", 593.

[13] În formula de binecuvântare: „Binecuvântată este împărăţia a Tatălui şi a Fiului şi a Sfântului Duh..."; de 11 ori în ecfonise, rostite cu voce tare sau în taină, în primele două antifoane; în imnul: „Pe Tatăl, pe Fiul şi pe Sfântul Duh, Treimea cea de o fiinţă şi nedespărţită"; în crez; în formula de binecuvântare a credincioşilor: „Harul Domnului nostru Iisus Hristos şi dragostea lui Dumnezeu Tatăl..." (preluată din *2Cor* 13,13); în imnul: „Cu vrednicie şi cu dreptate este a ne închina Tatălui şi

deodată în 19 locuri[14].

Preamărirea Sfintei Treimi şi mărturisirea credinţei în ea începe chiar cu formula de binecuvântare: „Binecuvântată este împărăţia Tatălui şi a Fiului şi a Sfântului Duh, acum şi pururea şi în vecii vecilor”. În această formulă de binecuvântare, Părintele Stăniloae descoperă şase înţelesuri:

a) Lauda Împărăţiei Sfintei Treimi exprimă voinţa comunităţii rugătoare de a intra în ea, căci cel ce laudă ceva doreşte să se împărtăşească de ceea ce laudă;

b) Impărăţia pe care o binecuvântăm este Împărăţia Tatălui ceresc iubitor, a Fiului devenit prin întrupare Fratele cel mai iubitor al nostru şi a Duhului Sfânt, curăţitorul nostru de păcate şi eliberatorul de patimi;

c) Fiind împărăţia dragostei, ea are sensul unei comuniuni a celor ce

---

Fiului şi Sfântului Duh, Treimei celei de o fiinţă şi nedespărţită şi în rugăciunea citită de preot în taină în timpul acestui imn”; în imnul: „Sfânt, Sfânt, Sfânt, Domnul Savaot!...” şi în rugăciunea citită de preot în taină în timpul cântării lui; în imnul: „Am văzut lumina cea adevărată...”; în finalul rugăciunii amvonului şi în troparul: „În mormânt cu trupul...” rostit atât în finalul Proscomidiei, în timpul cădirii, cât şi după Vohodul Mare.

[14] *Persoana Fiului* este pomenită în imnul: „Veniţi să ne închinăm...”, în rugăciunea din timpul cântării heruvimice, în ectenia cererilor la sărutarea păcii în formula de binecuvântare a credincioşilor: „Şi să fie milele merelui Dumnezeu”, în rugăciunile care preced împărtăşirea, în rugăciunile care însoţesc punerea părticelelor *NI* şi *KA* în Sfântul Potir şi a miridelor pentru cele nouă cete de sfinţi, în rugăciunea Plinirea Legii... şi în rânduiala apolisului.

Persoana Tatălui şi a Fiului sunt pomenite împreună în rugăciunea pentru cei chemaţi, în rugăciunea: „Ia aminte, Doamne Iisuse Hristoase...” care precede împărtăşirea şi în imnul Unul Sfânt...

Persoana Tatălui şi a Sfântului Duh sunt pomenite în rugăciunea întâia pentru credincioşi, în rugăciunea punerii - înainte rostită după aşezarea Cinstitelor Daruri pe Sfânta Masă, în ectenia cererilor care precede rugăciunea Tatăl nostru, în stihul: „Ca iubitorul de oameni...”,

Persoana Fiului şi a Sfântului Duh sunt pomenite în rugăciunea Ceasului III care precedă Epicleza.

Persoana Tatălui este pomenită în formula de introducere a rugăciunii Tatăl nostru.

Persoana Duhului Sfânt este pomenită în stihul luat din *Ps* 50 „Nu mă lepăda de la faţa Ta...” intercalat întreitei rostiri a rugăciunii Ceasului III şi în Epicleză.

fac parte din ea, comuniune ce sporeşte cu fiecare Sfântă Liturghie;

d) Rostirea acestei formule de binecuvântare ne deschide perspectiva eshatologică a fericirii veşnice în împărăţia veşnică a Sfintei Treimi;

e) Împărăţia aceasta ni s-a deschis prin Fiul lui Dumnezeu care prin Jertfă a biruit moartea. Prin aceasta ne-a arătat iubirea veşnică şi nesfârşită a lui Dumnezeu cel în Treime, cât şi modul prin care putem intra în acea Împărăţie;

f) Ca o concluzie la cele de mai sus, Liturghia de la începutul ei ne apare ca o sărbătoare adevărată, plină de lumină în prezenţa Sfintei Treimi[15]. Această lumină a Sfintei Treimi este mai întâi anunţată, cerută apoi în rugăciune, când spunem: „Străluceşte în inimile noastre, Iubitorule de oameni, Stăpâne, lumina cea curată a cunoaşterii Dumnezeirii Tale...”[16] şi experimentată, în cele din urmă, de participanţii la Sfânta Liturghie: „Am văzut lumina cea adevărată, am primit Duhul cel ceresc, am aflat credinţa cea adevărată, nedespărţitei Sfintei Treimi închinându-ne, că aceasta ne-a mântuit pe noi”,[17] exclamăm în finalul Sfintei Liturghii, după ce ne-am împărtăşit.

Unele dintre imnurile pe care le întâlnim în prima parte a Sfintei Liturghii, Liturghia Catehumenilor, şi care au conţinut trinitar, au vârste venerabile şi apar aici din două motive: pe de o parte, pentru a face din întreaga Sfântă Liturghie un imn de preamărire adresat Sfintei Treimi, iar pe de altă parte, pentru a propăvădui participanţilor la slujbă învăţătura despre Sfânta Treime, având în vedere că această primă parte a Sfintei Liturghii are un pronunţat caracter didactic. Ne referim aici la imnul: „Unule-Născut...” a cărui alcătuire este atribuită împăratului Justinian (527-565)[18] şi la imnul Trisaghion despre care toţi tâlcuitorii spun că este adresat Sfintei Treimi. Astfel, expresia „Sfinte Dumnezeule”, este adresată lui Dumnezeu-Tatăl, existenţa absolută. Cel ce a grăit lui Moise: „Eu sunt Cel ce sunt”; expresia “Sfinte tare” este adresată lui Dumnezeu-

---

[15] D. STANILOAE, *Spiritualitate şi Comuniune în Liturghia Ortodoxă*, 134.

[16] Din rugăciunea care precede citirea Sfintei Evanghelii, *Liturghier*, 115.

[17] *Liturghier*, 156.

[18] GHERMAN AL CONSTANTINOPOLULUI, „Expunere despre biserică şi studiu mistic despre Liturghie”, citat de P. VINTILESCU, *Liturghierul explicat*, Bucureşti 1998[2], 170.

Fiul, „Cel viu şi lucrător” (*Evr* 4,12), care a biruit pe diavol şi ne-a dat puterea să-l biruim şi noi; expresia „Sfinte fără de moarte” este adresată lui Dumnezeu-Duhul Sfânt, cel făcător de viaţă; iar formula de încheiere „miluieşte-ne pe noi” se adresează uniunii treimice[19]. Dacă originile acestui din urmă imn nu sunt sigure, se ştie cu certitudine că el a fost introdus în rânduiala Sfintei Liturghii în secolul V[20].

Anafora liturgică este precedată de o serie de elemente care pregătesc pe slujitori şi întreaga comunitate în vederea participării la cele două momente care urmează: sfinţirea darurilor şi împărtăşirea. Aceste elemente pregătitoare constau în dialogul dintre preotul slujitor şi comunitate, concretizat în formula: „Să ne iubim unii pe alţii ca într-un gând să mărturisim”, rostită de preot, iar comunitatea (corul) răspunde: „Pe Tatăl, pe Fiul şi pe Sfântul Duh, Treimea cea de o fiinţă şi nedespărţită; urmează apoi sărutarea păcii şi rostirea Crezului. Toate aceste trei elemente au în comun ideea că Sfânta Treime este temeiul iubirii şi comuniunii inter-umane, dar şi modelul şi sursa iubirii şi comuniunii. Iubirea şi comuniunea sunt mărturii văzute, concrete ale credinţei în Sfânta Treime care, ea însăşi, este iubire şi comuniune. Forma văzută este sărutarea păcii întâlnită ca act liturgic încă de la jumătatea secolului II[21], rânduială restrânsă, în ritualul ortodox, din motive de ordin practic, doar la slujitorii altarului, însă păstrată mai bine în forma ei primară în ritualul catolic.

Mărturisirea Crezului este un moment foarte important în structura Sfintei Liturghii.

> În centrul Simbolului de credinţă stau articolele în care mărturisim opera Sfintei Treimi pentru mântuirea noastră, care, din nesfârşita sa iubire de oameni, a trimis pe Unicul Fiu al Tatălui ceresc spre a ne

---

[19] GHERMAN AL CONSTANTINOPOLULUI, „Expunere despre biserică şi studiu mistic despre Liturghie”, citat de P. VINTILESCU, *Liturghierul explicat*, 181. Cf. şi SF. I. DAMASCHIN, *Dogmatica*, III, 10; trad. română în *Izvoarele Ortodoxiei*, I, 169-172. N. CABASILA, *Tâlcuirea Dumnezeieştii Liturghii*, Bucureşti 1989[2], 58-59.

[20] P. VINTILESCU, *Liturghierul explicat*, 181.

[21] SF. IUSTIN, *Apologia I*, LXV, 2-3, PSB 2, 70. „Încetând rugăciunile, spune Sf. Iustin, noi ne îmbrăţişăm unii pe alţii cu sărutarea păcii”.

> răscumpăra şi a ne împăca cu Dumnezeu, împărtăşirea noastră de roadele mântuirii îndeplinindu-se sub lucrarea Duhului Sfânt[22].

Elementele menţionate scot în evidenţă două adevăruri esenţiale adânc înrădăcinate în Noul Testament şi în Tradiţia Sfântă, şi anume: comuniunea de iubire cu Dumnezeu şi cu semenii este condiţie fundamentală pentru participarea la săvârşirea Sfintei Jertfe şi la împărtăşirea din ea. Urmarea cea dintâi a căderii este „instabilitatea în iubire”[23], pierderea comuniunii cu Dumnezeu şi dezbinarea. Din acest motiv, în primele secole creştine, disciplina canonică, comună Răsăritului şi Apusului, interzicea participarea la săvârşirea Sfintei Jertfe şi, cu atât mai mult, împărtăşirea din ea, a celor care săvârşiseră păcate grave sau erau certaţi şi în duşmănie cu semenii lor[24]. Al doilea adevăr este acela potrivit căruia nu poate exista comuniune euharistică fără comuniunea în credinţa confirmată şi întărită de Sinoadele ecumenice şi concentrată în Simbolul de credinţă niceno-constantinopolitan. Acest adevăr este subliniat, o dată în plus, în Liturghia ortodoxă, înainte de ritualul împărtăşirii, prin cuvintele: „Unirea credinţei şi împărtăşirea Duhului Sfânt cerând, pe noi înşine şi unii pe alţii şi toată viaţa noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm”. Aceasta înseamnă că nu poate exista unire în jurul Sfântului Potir fără unitate de credinţă.

Cea mai importantă parte a Sfintei Liturghii este anaforaua liturgică sau Rugăciunea Sfintei Jertfe, cu cele patru părţi componente ale ei: marea rugăciune euharistică, anamneza, epicleza şi dipticele. Conţinutul acestei rugăciuni este trinitar. Aceasta înseamnă că dacă inima Sfintei Liturghii este Sfânta Treime, Liturghia toată *este plină de Sfânta Treime*.

---

[22] P. VINTILESCU, *Liturghierul explicat*, 226.

[23] D.I. CIOBOTEA, „Dorul după Biserica nedespărţită...”, 587.

[24] În rânduiala rugăciunilor de pregătire pentru primirea Sfintei Împărtăşanii, întâlnim următoarea povăţuire: „Trupul Stăpânului vrând să-l primeşti spre hrană, fii cu frică să nu te arzi, că foc este; Sângele lui vrând să-l bei spre împărtăşire *mergi şi cu cei ce te-au întristat te împacă*, şi aşa îndrăzneşte de ia hrana sfântă”, *Liturghier*, 280. Vezi şi *Mt* 5,22-24. Din ambele texte rezultă clar că se impune cu atât mai mult împăcarea atunci când *tu* l-ai întristat pe celălalt.

Prima parte a rugăciunii euharistice (numită rugăciunea teologică) este adresată Tatălui[25], a doua parte (numită rugăciunea hristologică) este adresată Fiului[26], iar epicleza nu este altceva decât invocarea Sfântului Duh ca să sfinţească darurile de pâine şi vin[27]. Dipticele (rugăciunea de mijlocire generală pentru cei vii şi pentru cei adormiţi) pomeneşte pe toţi aceia care au adormit întru *dreaptă credinţă* care nu este alta decât cea mărturisită înainte de sfinţirea darurilor, iar dintre cei vii este pomenit în primul rând episcopul locului, garantul păstrării şi propăvăduirii corecte a învăţăturii de credinţă, pentru care comunitatea se roagă ca Dumnezeu să-l dăruiască Sfintei Biserici, *drept învăţând cuvântul adevărului*[28].

În finalul Sfintei Liturghii, credinciosul care a lăudat pe Dumnezeu în Treime şi a experimentat comuniunea de iubire cu Dumnezeu şi cu semenii, trăieşte starea de luminare, ca împărtăşire din Lumina cea cu trei străluciri. De aceea, cântă: „Am văzut lumina cea adevărată, am primit Duhul cel ceresc, am aflat credinţa cea adevărată, nedespărţitei Sfintei Treimi închinându-ne, că Aceasta ne-a mântuit pe noi".

Concluzionând, putem spune că „la fiecare moment al ei, Dumnezeiasca Liturghie ne aduce aminte (şi reactualizează n.n.) dimensiunea trinitară (deci iubitoare) a lui Dumnezeu"[29], Care ni se oferă ca model de iubire şi comuniune pentru relaţiile dintre noi spre a ne atrage tot mai mult în comuniunea de iubire cu El.

3. **Sfânta Treime în rugăciunile şi imnurile ortodoxe**

Cărţile de cult ortodox cuprind un număr foarte mare de rugăciuni şi imnuri cu conţinut trinitar. Prezentarea lor necesită un spaţiu mult mai

---

[25] *Cf.* „Liturghia Sfântului Vasile cel Mare", în *Liturghier*, 196-197.

[26] Cf. „Liturghia Sfântului Vasile cel Mare", 198-200.

[27] *Cf.* „Liturghia Sfântului Vasile cel Mare", 201-202.

[28] *Cf.* „Liturghia Sfântului Vasile cel Mare", 204-205. Pe larg despre Rugăciunea Sfintei Jertfe, *cf.* P. VINTILESCU, *Liturghierul explicat*, 239-284. De asemenea, despre conţinutul trinitar al Sfintei Liturghii, *cf.* B. BOBRINSKOY, *Împărtăşirea Sfântului Duh*, Bucureşti 1999, 95-103.

[29] D. STANILOAE, *Spiritualitate şi Comuniune în Liturghia Ortodoxă*, 392.

mare decât cel pe care ni-l oferă momentul de faţă, de aceea, ne vom opri asupra celor mai semnificative pentru tema de faţă.

În rânduiala actuală a Vecerniei ni s-a păstrat unul din cele mai vechi imnuri cu conţinut trinitar. Ne referim la imnul „Lumină Lină...” a cărui vechime, după afirmaţiile unor istorici, urcă până în secolele II - III. Este un imn adresat Mântuitorului Hristos, dar în care se afirmă clar distincţia Persoanelor Sfintei Treimi şi unitatea lor în Dumnezeire: „... lăudăm pe Tatăl, pe Fiul şi pe Sfântul Duh, Dumnezeu...”. Sfântul Vasile cel Mare, citând într-una din lucrările sale un fragment din acest imn, îl numeşte cântare veche[30]. Se consideră că alcătuirea acestui imn a fost determinată de ereziile hristologice şi trinitare din secolele III - IV[31], când Biserica a folosit imnurile liturgice pentru a propaga, întări şi apăra adevărurile de credinţă. Vechimea acestui text este susţinută şi de existanţa lui în rânduiala Vecerniei din Biserica Siriană Iacobită şi cea Coptă[32].

În rânduiala slujbei Miezonopticii din duminici predomină lauda şi preamărirea Sfintei Treimi. După partea introductivă a rânduielii de slujbă urmează Canonul[33] Sfintei Treimi al glasului de rând, după care se cântă Troparele Treimice din Ceaslov. Ideile cuprinse în aceste canoane au conţinut dogmatic, în ele reflectându-se învăţătura privitoare la Treimea Persoanelor şi la unitatea de fiinţă, la lucrările multe şi de multe feluri ale lui Dumnezeu Cel în Treime, manifestate în raport cu lumea creată, dar şi atitudinea de bucurie, smerenie, uimire şi pocăinţă a omului copleşit de lumina slavei lui Dumnezeu[34]. Canoanele Sfintei Treimi care

---

[30] SF. VASILE CEL MARE, *Despre Sfântul Duh,* XXIX, 73, citat de E. BRANISTE, *Liturgica Specială,* Bucureşti 1980, 63.

[31] E. BRANISTE, *Liturgica Specială*, 63.

[32] E. BRANISTE, *Liturgica Specială*, 63.

[33] Succesiune de imnuri pe diferite teme încadrate în rânduiala Laudelor bisericeşti.

[34] Prezentăm aici câteva exemple dintr-un Canon al Sfintei Treimi în care se regăsesc cele afirmate: „Pe firea cea întreită şi una stăpânitoare a Dumnezeirii, cu cântări să o lăudăm, grăind: Ca ceea ce ai din fire noian nesecat de îndurare, păzeşte pe cei ce se închină ţie, şi-i mântuieşte ca un iubitor de oameni”; „Părinte, cel ce eşti izvor şi rădăcină, ca un pricinuitor al Dumnezeirii celei de o fire în Fiul şi în Sfântul Duh, izvorăşte inimii mele lumina cea cu trei luminători, şi o luminează cu

în prezent sunt parte componentă a Octoihului Mare sunt alcătuite de Sfântul Ioan Damaschinul (sec.VIII) în perioada în care imnografia de inspiraţie pur creştină cunoaşte apogeul. Troparele Treimice sunt de dată mai recentă, alcătuirea lor fiind atribuită Sfântului Grigore Sinaitul (1310).

Despre consistenţa şi profunzimea teologică a acestor imnuri vorbeşte însuşi textul lor. Redăm aici spre exemplificare două dintre ele: „Cuvine-se cu advărat a lăuda pe Treimea cea întru tot dumnezeiască; pe Tatăl Cel fără de început şi a toate lucrător, pe Cuvântul Cel împreună fără de început, Care din Tatăl mai înainte de veci fără stricăciune S-a născut şi pe Sfântul Duh, cel ce din Tatăl fără de ani purcede" sau „Tatălui Celui fără de început şi Dumnezeu, Cuvântului celui împreună fără de început şi Duhului mă închin. Fiinţa cea nedespărţită, una împreunată, Unimea cea întreit numărată, cu laude să o cinstim"[35].

Miezonoptica din duminici se încheie cu o rugăciune adresată Sfintei Treimi, alcătuirea acestei rugăciuni fiind datorată Sfântului Marcu Monahul[36]. Această slujbă, datorită elementelor care o compun, este una din puţinele slujbe şi forme de expresie directă a cultului de adorare a Sfintei Treimi, cu accentuat caracter doxologic. Concluzia pe care o desprindem de aici este aceea că duminica, ziua învierii Domnului, este ziua prin excelenţă de preamărire a Sfintei Treimi şi că împărăţia lui Dumnezeu spre care ne îndreptăm, a cărei veniri se apropie, fapt pe care

---

împărtăşirea strălucirii celei dumnzeieşti strălucitoare"; „Treime neapropiată, împreună-veşnică, dumnezeiască stăpânie, împreună fără de început ceea ce eşti neschimbată întru toate..., destramă tot sfatul cel rău al potrivnicilor şi meşteşugirile demonilor, nevătămat păzindu-mă pururea, Doamne al tuturor" - Din cântările 1 şi 8 ale Canonului Sfintei Treimi, glasul 2, *cf. Octoih Mare*, Bucureşti, 1975[6], 108.111. Cu privire la învăţătura despre Sfânta Treime şi la modul cum aceasta se reflectă în cărţile de cult ale Bisericii Ortodoxe, vezi: N. BUZESCU, „Eccleziologia triadocentrică în canoanele Octoihului", *Ortodoxia* 28/2 (1976) 349-364; N. BUZESCU, „Premise ecumeniste în unele cărţi de cult ortodox (partea a III-a)", *Ortodoxia* 27/4 (1975) 614-632; I. IONITA, „Însuşirile lui Dumnezeu exprimate în cultul Bisericii Ortodoxe", *Mitropolia Banatului* 26/9-12 (1976) 629-642.

[35] *Ceaslov*, Bucureşti 1990[2], 42-43.

[36] E. BRANISTE, *Liturgica Specială*, 100.

ni-l aminteşte rugăciunea de la miezul nopţii, este împărăţia Sfintei Treimi.

O altă rugăciune care se adresează Sfintei Treimi este cea care încheie rânduiala Ceasului III. După unii, ea a fost alcătuită de Sfântul Mucenic Mardarie[37], iar după unele manuscrise greceşti ea a fost alcătuită de Sfântul Gherman I, patriarhul Constantinopolului[38].

Am amintit faptul că *Octoihul Mare*, cartea de slujbă de bază pentru cea mai mare parte a anului liturgic, conţine un mare număr de imnuri închinate Sfintei Treimi.

Perioada *Triodului*[39] perioada celor 10 săptămâni premergătoare Sfintelor Paşti) ne oferă spre rugăciune şi meditaţie Canonul cel Mare alcătuit de Sfântul Andrei Criteanul, canon a cărui slujbă este oficiată de două ori în Postul Mare: în prima săptămână, în cadrul Pavecerniţei celei Mari, şi în săptămâna a V-a, miercuri seara în cadrul deniei. Acest canon are un profund caracter şi conţinut penitenţial. Fiecare căutare a acestui canon se încheie cu un imn adresat Sfintei Treimi[40], arătând prin aceasta că pocăinţa şi dorinţa de iertare sunt adresate Sfintei Treimi de a Cărei comuniune ne-am despărţit prin păcat.

Perioada *Penticostarului* (perioada de opt săptămâni care urmează Sfintelor Paşti) se încheie şi ea cu o sărbătoare închinată Sfintei Treimi, situaţie comună Ortodoxiei şi Romano-Catolicismului.

---

[37] E. BRANISTE, *Liturgica Specială*, 153.

[38] E. BRANISTE, *Liturgica Specială*, 153, nota 39.

[39] O lucrare de o valoare deosebită care explică semnificaţiile liturgice şi duhovniceşti ale acestei perioade aparţine Ieromonahului Makarios Simonopetritul, *Triodul explicat, mistagogia timpului liturgic*, Deisis, Sibiu 2000.

[40] În unele dintre aceste imnuri se imploră iertarea: „Treime fără de început, nezidită, nedespărţită Unime, primeşte-mă pe mine cel ce mă pocăiesc, şi mă mântuieşte pe mine cel ce am greşit; a Ta zidire sunt, nu mă trece cu vederea; ci mă iartă şi mă izbăveşte de osânda focului"; în altele este preamărită Treimea: „Treime neamestecată, nedespărţită, de o fiinţă şi fire una; lumini şi lumină, şi trei sfinte, şi unul sfânt, este lăudată Treimea, Dumnezeu. Laudă şi preaslăveşte, suflete, viaţă şi vieţi, pe Dumnezeul tuturor", *Triodul*, Bucureşti 1970[7], 408.423. *Cf.* şi S. PASCARIU, *Comentariu la Canonul cel Mare al Sfântului Adrei Criteanul,* editat de Schitul Crasna-Prahova, 1997.

4. **Conţinutul trinitar al simbolismului liturgic**

În cultul divin ortodox există o mulţime de gesturi, acte şi formule liturgice care se repetă de trei ori. În această categorie putem menţiona: rugăciunile sau formulele liturgice „Doamne miluieşte", „Dumnezeule, curăţeşte-mă pe mine păcătosul şi mă miluieşte", „Aliluia", rostite foarte frecvent de trei ori, grupele de câte trei închinăciuni sau trei metanii, cădirea de trei ori spre Sfânta Masă, spre icoane sau spre credincioşi, înconjurarea de trei ori a sfintei biserici în anumite zile de peste an[41], aprinderea a trei lumânări în sfeşnicele cu trei braţuri, adunarea celor trei degete când ne însemnăm cu Sfânta Cruce, semnul binecuvântării făcut de trei ori peste anumite materii liturgice[42] în rânduiala unor ierurgii (sacramentalii), împărţirea anului în cele trei perioade liturgice (a Penticostarului, a Octoihului şi a Triodului) şi altele, sunt exprimări simbolice ale aceluiaşi adevăr: mărturisirea credinţei în Sfânta Treime şi preamărirea ei atât prin textul liturgic, cât şi prin actele şi gesturile liturgice.

Tâlcuitorii liturgici au atribuit semnificaţii şi simbolism trinitar şi unor grupe, de câte trei texte, de regulă biblice, ca şi unor grupe de laude bisericeşti. Ceasurilor III, VI şi IX Sfântul Ciprian al Cartaginei le dădea următoarea explicaţie:

> Noi vedem că la facerea rugăciunilor Daniil cu trei tineri tari în credinţă şi biruitori în robie, au păzit Ceasul al treilea, al şaselea şi al nouălea ca pentru Taina Sfintei Treimi, care avea să se arate în timpurile mai din urmă. Căci întâiul până la al treilea (ceas) arată numărul Treimii depline; de asemenea, al patrulea până la al şaselea o altă treime şi de la al şaptelea până la al nouălea alta, aşa că Treimea deplină se arată ca de trei ori trei ceasuri...[43].

Grupele de câte trei psalmi citiţi în rânduiala fiecărui ceas au aceeaşi semnificaţie. Se citesc câte trei psalmi "pentru cinstea Treimii şi pentru

---

[41] La Prohodul Domnului şi la Înviere.

[42] La sfinţirea untdelemnului din Rânduiala binecuvântării casei noi, *cf. Molitfelnic*, Bucureşti 1998, 330.

[43] *De dominica oratione*, 34-35, citat de E. BRANISTE, *Liturgica Specială*, 148.

cunoştinţa tainei ce s-a făcut într-acel ceas", interpretează Sfântul Simeon al Tesalonicului[44].

Însuşi locaşul de cult, în care petrece Dumnezeu Cel în Treime şi în care se oficiază slujbele şi rânduielile sfinte cu un bogat conţinut trinitar şi spre slava Sfintei Treimi, împărţit în pronaos, naos şi altar are, în interpretarea aceluiaşi tâlcuitor liturgic, simbolism trinitar.

5. **Concluzii**

Din cele prezentate mai sus, rezultă câteva concluzii importante pentru viaţa noastră trăită în perspectiva mântuirii, pentru viaţa liturgică la care suntem chemaţi să participăm şi pentru dialogul interteologic.

Prin însuşi actul Botezului săvârşit în numele Sfintei Treimi, credinciosul este invitat şi făcut părtaş la un nou mod de viaţă fundamentat pe iubire şi comuniune. Prin acelaşi act el dobândeşte o „conştiinţă treimică" ce-l determină la o viaţă plină de iubire şi care tinde mereu spre comuniune. „Pierderea conştiinţei treimice înseamnă căderea din Biserică"[45]. Misiunea fiecărui mădular în parte şi a întregului trup tainic al lui Hristos astăzi impune consolidarea permanentă a conştiinţei treimice.

Întreaga viaţă liturgică ortodoxă este un imn adresat permanent Sfintei Treimi. Prin viaţa liturgică Sfânta Treime sălăşluieşte printre noi şi în noi, împărăţia lui Dumnezeu devenind pentru fiecare o realitate prezentă. Prin cultul divin, plin de Treime, Biserica face din lume cer. „Scopul ei (al Bisericii) este să rămână pe pământ, nu să fugă de lume, până când nu o ia împreună cu ea, până când nu o face cer"[46].

În dialogul interteologic şi interbisericesc este necesar ca unele confesiuni să descopere că Sfânta Treime este modelul unităţii Bisericii, dar şi temeiul şi centrul manifestărilor liturgice. Când acest fapt va fi

---

[44] SF. SIMEON AL TESALONICULUI, „Despre sfintele rugăciuni", 327, în *Tratat asupra tuturor dogmelor credinţei...*, 212.

[45] Arhimandritul VASILIOS, *Intrarea în Împărăţie. Iniţiere în taina liturgică a unităţii Ortodoxiei*, Deisis, Sibiu 1996, 45.

[46] Arhimandritul VASILIOS, *Intrarea în Împărăţie...*, 47.

conştientizat de toţi, crezut şi trăit de toţi, nu numai Biserica va fi plină de Treime, ci şi viaţa noastră şi relaţiile dintre noi. În acest stadiu al cunoaşterii şi al relaţiilor dintre creştini nu va fi vorba "de învingători şi învinşi, ci de fraţi împăcaţi între ei, care preamăresc cu adevărat Treimea ca structură a supremei iubiri"[47].

Summary

„Holly Trinity - the basis and the center of the Orthodox cult", the study presented within the framework of the Orthodox-Romano-Catholic viva voce, organised in Iassy in May 2000, is structered on four chapters, as it followouws:

Chapter I intituled „Holly Trinity - the space within God lives, emphasizes the idea that the Church organization is elaborated following the Holly Trinity model and it is the visual icon of the Holly Trinity. The Church is at the same time the place where God is present to the end of the ages. In the second part of this chapter I relieved the way in which Jesus Christ refered to the Church unity. He conceived the Church having the Holly Trinity as prototype - and He refered to this by praying. This means that Jesus Christ offers us not only the model of the Church unity, but also the basis, the centre and the goal of the prayer, which is the Holly Trinity. From this idea, we can emphasize two major aspects: first is that the liturgical space is the one in which the Holly Trinity lives, and the second aspect is that the prayer is the only way to fulfil the unity God's will.

Chapter II is about the Holly Liturgy, which is seen both as a glory hymn to God and as a prayer in which we avow our believe in the Holly Trinity. The prayers and the hymns of Orthodox Liturgy have a Trinity content. The Creed, which is delivered at the Holly Liturgy and which has a Trinity content in the first its part, shows that only the person who avow his believe in the Holly Trinity may receive the Eucharist.

In the third chapter I relieved that in all Orthodox divine services, the Holly Trinity dogma is affirmed and preached in the content of the

[47] D.I. CIOBOTEA, „Dorul după Biserica nedespărţită...", 598.

hymns and prayers.

Chapter the fourth is about the Trinity symbolism of the Orthodox worship.

In conclusion I emphasized that within the inter-theological and inter - Churches dialog is necessary for some denominations to descover that the Holly Trinity is the icon of the Church unity and also the basis and the centre of all liturgical deeds. When this fact is understood by everybody, believed and experienced by everybody, not only the Church will be full of Trinity, but also people lives and the relationships betwen them. On this stage of knowledge and of the relationships betwen christians there won't be „winers and defeateds, but brothers getting on together, worshiping the Trinity in truth as the structure of the supreme love".

ÎNNOIREA MORALĂ ŞI SPIRITUALĂ: O EXIGENŢĂ ACTUALĂ PE CALEA UNITĂŢII CREŞTINE

Pr. Conf. Gheorghe Popa
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Iaşi

1. **Situaţia morală şi spirituală a timpului prezent**

Majoritatea cercetătorilor recunosc faptul că foarte multe din problemele morale şi spirituale cu care se confruntă omul de astăzi nu constituie o noutate[1]. Dimpotrivă, ele au existat din momentul căderii omului în păcat şi, probabil, vor însoţi omul până la sfârşitul istoriei.

Totuşi, în societatea modernă, aceste probleme au un specific aparte pe care trebuie să-l înţelegem, dacă dorim să inspirăm o cale creştină pentru înnoirea sa morală şi spirituală.

În primul rând, trebuie să precizăm că societatea modernă se caracterizează printr-o tensiune acută între morala tradiţională creştină şi morala post-tradiţională seculară.

Într-o societate tradiţională toate instituţiile care se ocupă de problemele omului condamnă aceleaşi vicii şi patimi şi încurajează aceleaşi virtuţi. Societatea post-tradiţională, în schimb, este greu de definit, dar am putea-o defini ca fiind o consecinţă a destrămării valorilor morale tradiţionale.

Într-o asemenea societate, apare o anumită omogenizare socială, oamenii sunt supuşi aceloraşi influenţe publicitare, iar valorile morale devin realităţi convenţionale, care pot fi acceptate sau nu, după bunul plac al fiecăruia. În această situaţie, foarte mulţi oameni devin vulnerabili din punct de vedere moral şi spiritual şi pot fi exploataţi şi manipulaţi de

---

[1] M. DESPLAND, *Le choi des Miracles*, L'Age d'Homme, Laussane 1973, 22.

indivizi abili, care cunosc foarte bine psihologia maselor şi ştiu să facă propagandă pentru a profita tot mai mult[2].

Într-un context post-tradiţional sau postmodern, morala îşi pierde, aşadar, caracterul ei normativ şi devine o realitate convenţională, legată de categoriile sociale ale binelui şi răului şi nu de realitatea ontologică a omului. Aşa se explică de ce există astăzi, alături de morala creştină, şi alte sisteme de morală care-şi dispută întâietatea în influenţarea şi crearea unui anumit comportament uman.

Dacă pe planul discursiv pluralismul este un factor pozitiv, pe planul moral, pluralismul poate deveni, în timp, un factor negativ, conducând la relativism şi libertinism moral şi spiritual.

Acest relativism se poate observa destul de evident în devierile morale contemporane, care afectează profund atât individul, cât şi societatea. Cele mai grave ni se par a fi devierile morale care afectează profund viaţa de familie: divorţul, abandonul copiilor, avortul, homosexualitatea şi cele care afectează viaţa individului: agresivitatea sexuală, prostituţia, drogurile, alcoolismul etc.

Relativismul moral este, de asemenea, în strânsă relaţie cu relativismul spiritual, care se manifestă, în mod deosebit, prin ateism, indiferentism religios şi sectarism.

Dacă analizăm dintr-o perspectivă teologică toate aceste devieri, ajungem la concluzia că ele exprimă, de fapt, un comportament idolatru.

Un comportament de tip idolatru are nevoie de un sistem etic, pentru a oferi un minim de protecţie omului, pentru a promova un minim de dreptate individuală şi socială. Aşa au apărut sisteme diferite de etică: etica raţiunii practice (Kant), etica biologică (Spencer), etica sociologică (Lévy Bruhl), etica existenţialistă (Sartre) etc.

Toate aceste sisteme se sprijină pe antropologii distincte care, de fapt, nu sunt decât fenomenologii ale omului. În acest caz, trecerea de la o morală fenomenologică la o morală ontologică este destul de greu de făcut şi nu se poate face decât printr-o convertire a comportamentului

---

[2] J. ELLUL, *La Technique ou l'enjeu du siècle*, Paris 1954, 17.

„idolatru” într-un comportament de tip filial, în care locul „idolului” este luat de Dumnezeu.

Totuşi, nici comportamentul de tip filial nu este scutit de amprenta comportamentului idolatru. Inchiziţia medievală, pietismul modern sau anumite forme ale teologiei politice sunt un argument în acest sens.

Trecerea de la fenomenologie la ontologie, de la un comportament idolatru la un comportament filial şi fratern rimează, din punctul nostru de vedere, cu trecerea de la etică la sfinţenie sau cu trecerea de la Decalog la Fericirile Noului Testament. Aceasta nu înseamnă însă că Decalogul dispare. Mai ales, la nivelul macro-social Decalogul rămâne prioritar, deoarece nivelul social este format din indivizi care încă au un comportament de tip idolatru. Cu alte cuvinte, nivelul macro-social nu reprezintă doar o extindere a individului, ci el este o realitate în sine, generatoare de dreptate sau nedreptate. Curentul teologiei politice, de care am amintit mai sus, este foarte sensibil la aceste aspecte.

Evident că reprezentanţii teologiei politice au dreptate dacă avem în vedere faptul că nedreptatea a pătruns, astăzi, adânc nu doar în conştiinţa individuală, ci şi în structurile socio-politice, mai ales în ţările cu o democraţie fragilă. Teologii occidentali acuză pe cei din ţările ex-comuniste că au neglijat acest aspect al eticii sociale şi nu au avut o atitudine critică faţă de el. Din punctul nostru de vedere, această acuză este, însă, parţial justificată.

Desigur că nu putem nega şi necesitatea unei atitudini critice, atunci când structurile socio-politice devin asupritoare şi lezează libertatea şi demnitatea omului, însă atitudinea critică poate deveni la fel de asupritoare când orizontul ei nu este libertatea duhovnicească a harului. Cu alte cuvinte, atitudinea critică trebuie să fie o consecinţă a libertăţii harului.

Harul Duhului Sfânt inspiră, cu certitudine, un angajament etic în structurile sociale însă acest angajament, ca atare, depăşeşte dorinţa de reuşită socială, dorinţa de putere a unei clase, a unui partid, a unei etnii sau chiar a unei comunităţi religioase.

Primatul harului, al libertăţii şi solidarităţii iubitoare determină o apropiere faţă de toţi oamenii dar, mai ales, faţă de cei aflaţi în suferinţă: săracii, bolnavii, asupriţii, marginalizaţii societăţii.

Această apropiere nu poate deveni, însă, scop în sine, pentru că suferinţa nu este o condiţie pentru înnoirea morală şi spirituală. Doar suferinţa liber consimţită are o putere înnoitoare. Dimpotrivă, suferinţa impusă datorită structurilor sociale nedrepte este un izvor permanent de tristeţe şi disperare.

De aceea, creştinul trebuie să demaşte aceste structuri care, în societăţile totalitare, nu sunt decât proiecţia ideală a unui individ sau a unui grup, unit pe bază de interese comune, şi a cărui propagandă ideologică maschează setea sa de putere sau, cu alte cuvinte, comportamentul idolatru al multora dintre cei care-l constituie.

Demascarea comportamentului idolatru şi atitudinea critică faţă de anumite structuri care-l susţin vor provoca, cu siguranţă, un anumit conflict, o anumită atitudine represivă sau „revoluţionară".

Demascând comportamentul idolatru, creştinul trebuie să evite totuşi riscul de a adopta el însuşi acest comportament, care duce conflictul şi violenţa până la distrugerea „adversarului".

Comportamentul creştinului trebuie să rămână, până la sfârşit, un comportament fratern, care demască răul, dar are un respect deosebit faţă de persoană. Altfel spus, creştinul trebuie să fie ferm în atitudinile sale de demascare a răului moral, fermitate care ar putea fi suspectată de „agresivitate", însă în intimitatea conştiinţei sale, creştinul trebuie să poarte în rugăciune pe toţi „adversarii" săi. Aceasta presupune, în existenţa concretă a creştinului, o relaţie profundă între iubire şi dreptate, între lege şi faptă, între morală şi spiritualitate.

Astăzi, mai mult ca oricând, o morală autonomă, separată de spiritualitate, sau o spiritualitate separată de disciplina morală sunt inoperabile în planul moral şi spiritual. De aceea, este nevoie de o sinteză între morală şi spiritualitate, între dreptate şi sfinţenie, mai ales în planul concret al activităţiişi vieţii creştine. Această sinteză poate fi înnoitoare, aşa cum am mai subliniat, pentru sistemele de etică seculare care acordă fie o prioritate logică individului, afirmând că societatea este doar suma indivizilor ce o compun (etica liberală), fie o prioritate societăţii,

afirmând că individul nu are valoare decât în măsura în care se dedică societăţii, binelui comun (etica socială).

Din perspectivă teologică, tensiunea aceasta dintre individ şi societate nu poate fi depăşită decât în spaţiul sacramental şi liturgic al Bisericii, în care fiecare îşi descoperă valoarea şi demnitatea sa personală în comuniune cu Hristos şi, în Hristos, cu celelalte persoane purtătoare de Hristos.

2. **Câteva coordonate teologice ale înnoirii morale şi spirituale**

Rămânând fideli principiului personalist al Evangheliei şi al Sfinţilor Părinţi, noi credem că înnoirea morală şi spirituală, atât în planul vieţii individuale, cât şi în planul vieţii sociale, este posibilă prin asumarea concretă a celor trei vocaţii specifice vieţii creştine: vocaţia împărătească, vocaţia sacerdotală şi vocaţia profetică. Cu alte cuvinte, avem nevoie astăzi de o morală regală sau împărătească, sacerdotală şi profetică[3].

Această morală este un dar al lui Dumnezeu în Iisus Hristos, care a fost arhiereu, profet şi împărat, şi, în acelaşi timp, o datorie a fiecărui creştin de a fi preot, profet şi împărat al propriei sale fiinţe, restaurată în Hristos, şi al cosmosului întreg, care suspină după mântuire.

2.1. *Vocaţia regală sau împărătească a creştinului*

Această vocaţie este expresia suveranităţii persoanei asupra necesităţii şi determinismului natural.

Dintru început, omul a avut vocaţie împărătească. Chiar şi după căderea în păcat, omul poartă pecetea demnităţii sale împărăteşti, dar devine un împărat decăzut, un împărat „cerşetor".

Restaurat în har, omul îşi redobândeşte libertatea sa împărătească. El are din nou posibilitatea să nu mai fie sclavul instinctelor şi al necesităţilor unei naturi autonome. În acest sens, Sfântul Ioan Scărarul îndeamnă pe fiecare creştin: „Să fii ca un rege în inima ta, înălţându-te în smerenie". Înaintea Sfântului Ioan, Macarie Egipteanul afirma, la

---

[3] CH. YANNARAS, *La liberté de la morale*, Labor et Fides, Genève 1982, 79.

rândul său: „Creştinismul nu este o întâmplare. Taina sa este mare. Recunoaşte deci nobleţea ta. Recunoaşte că ai fost chemat la o demnitate regală”[4].

Manifestarea concretă a demnităţii împărăteşti a creştinului se manifestă în mod deosebit prin experienţa ascetică a vieţii spirituale, prin care creştinul are posibilitatea să transfigureze dezordinea unei vieţi autonome şi să o reorienteze spre ordinea iubirii şi comuniunii, printr-o folosire euharistică a lumii. Folosirea euharistică a lumii presupune însă asumarea celei de a doua vocaţii: vocaţia sacerdotală sau preoţească.

2.2. *Vocaţia sacerdotală sau preoţească a creştinului*

Dacă vocaţia regală sau împărătească a creştinului are ca scop eliberarea persoanei de necesităţile unei naturi autonome, prin menţinerea afectelor ireproşabile în limitele lor fireşti, vocaţia sacerdotală are ca scop transfigurarea acestor afecte şi unificarea naturii umane prin energiile necreate, pentru ca această natură să devină loc al întâlnirii dintre Dumnezeu şi creaţie.

Creştinul devine prin botez, mirungere şi euharistie preot al propriei sale naturi şi al cosmosului întreg. Preoţia aceasta virtuală pe care o primeşte prin tainele de iniţiere, trebuie actualizată, în timp, printr-o recapitulare, am putea spune, a creaţiei naturale în persoana sa. Prin aceasta, creştinul devine mijlocitor „între extreme”, adică „inel” de legătură între creat şi necreat, între lumea sensibilă şi lumea inteligibilă, cum se exprimă Sfântul Maxim Mărturisitorul.

Vocaţia sacerdotală deschide, astfel, creaţia spre scopul său euharistic. Această deschidere nu anulează energiile proprii ale creaţiei, ci, dimpotrivă, le descoperă adevăratul lor sens, adevăratul lor „logos”, care „suspină” după Logosul lui Dumnezeu.

Creştinul, asumându-şi vocaţia sacerdotală, anticipează, în timp, Împărăţia lui Dumnezeu care trebuie să vină, anticipare legată, de asemenea, de a treia vocaţie specifică vieţii creştine, vocaţia profetică.

---

[4] Citat de CH. YANNARAS, *La liberté de la morale*, 86.

2.3. *Vocaţia profetică a creştinului*

Vocaţia profetică în viaţa creştină nu constă în a „vesti” lucruri care se vor întâmpla în viitor, ci în a înţelege şi a trăi, încă de acum, viitorul eshatologic al creaţiei, care, în mod paradoxal, se află deplin realizat în trecut, în umanitatea înviată a lui Hristos.

Deci, s-ar putea spune că vocaţia profetică a creştinului se referă la modul în care el trebuie să perceapă valoarea timpului pentru viaţa sa[5].

Pentru creştinul conştient de vocaţia sa, tot ceea ce se săvârşeşte în timp are consecinţe veşnice. De aceea, orientarea profetică a timpului, orientarea sa eshatologică întemeiază autentica valoare a timpului. El devine dar al lui Dumnezeu, izvor de binecuvântare şi măsură a calităţii relaţiei personale cu Hristos şi Biserica lui.

În această perspectivă, vocaţia profetică a creştinului nu se mărgineşte la ameliorarea formelor trecătoare de supravieţuire temporală, ci ea implică o experienţă a timpului, asumată în orizontul crucii lui Hristos.

Astfel, timpul, în întreita sa dimensiune, este asumat ca timp al pocăinţei, sau al convertirii şi înnoirii permanente, încheindu-se sau, mai bine spus, dezmărginindu-se, treptat, în orizontul Împărăţiei harului Prea Sfintei Treimi.

Din punctul nostru de vedere, înţelegerea şi asumarea corectă a acestor trei vocaţii constituie exigenţe prioritare pentru înnoirea vieţii morale şi spirituale contemporane. Prin ele, fiecare creştin poate deveni un centru de iradiere spirituală şi înnoire morală pentru societatea noastră pluralistă şi secularizată şi, în acelaşi timp, un model existenţial pentru toţi cei care doresc să se implice, conştient şi responsabil, în efortul ecumenic de regăsire a unităţii şi comuniunii creştine.

---

[5] CH. YANNARAS, *La liberté de la morale*, 87. *Cf.* D.I. CIOBOTEA, „Timpul şi valoarea lui pentru mântuire”, *Ortodoxia* 2 (1977) 203.

IMAGINI ALE SFINTEI TREIMI ÎN ARTA RELIGIOASĂ EUROPEANĂ
(Exerciţiu de contemplare)

Dominte G. Merişor – S.Onica
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Iaşi

> Cine voieşte să deprindă meştesugul zugrăvirii să-l înveţe mai întîi cu ochii şi să-l încerce o vreme de unul singur, desenînd chiar fără cunoaşterea canoanelor, pînă ce va ajunge priceput. Apoi facă închinare către Domnul nostru Iisus Hristos şi o rugăciune dinaintea icoanei Maicii Domnului Hodighitria. Iar preotul să binecuvînteze si inchinîndu-se să rostească tare: Domnului să ne rugăm (Dionisie din Furna, *Carte de pictură*).

O încercare de a parcurge doar o infimă parte din reprezentările vizuale ale artei creştine presupune, în primul rînd, o decizie asupra modului de abordare. Într-un timp în care viteza şi sinteza se impun drept jaloane, receptarea prin contemplare şi empatia cu semnificaţia imaginii religioase solicită extinderea unui răgaz măcar pînă la durata celui necesar reprezentării sacralităţii. În asemenea autoimpunere ideală am simţi nu numai cu ochii fizici, ci şi cu cei ai sufletului acele armonii incluse în realizările artistice creştine, acea geometrie subsidiară formelor şi părţilor compoziţionale din mozaicuri, fresce, icoane, miniaturi, tablouri religioase ori obiecte de cult.

În sens ideatic şi aplicativ plastic, o triadă inclusă există permanent în cadrul oricărei armonii compoziţionale, în indisolubila legătură dintre parte, grup şi întreg. Interdependenţa lor o întîlnim, de fapt, în cadrul fiecărei forme în parte, nu numai în cadrul relaţiilor dintre elementele de limbaj plastic şi dintre zonele compoziţiei. La fel, structurarea grafică, cromatică şi a procedeelor tehnice de realizare artistică implică existenţa triadei.

Modalităţile de organizare a unor semne ori simboluri plastice (forme componente) într-o configuraţie plastică (compoziţie, suprasemn) sunt

multiple datorită interacţionărilor diferite dintre factorii ce generează şi compun configuraţiile. Totuşi, forma totală a unei imagini se structurează prin cei trei timpi sau prin cele trei etape clasice – generalizarea formelor constitutive, reprezentarea lor analitică şi sinteza acestora sau imaginea ultimă, globală, cu esenţializările de rigoare. Deci, forma totală, adică compoziţia imaginii sau configuraţia plastică se poate compara cu un ansamblu unitar ideatic şi aplicativ, care totalizează la fiecare nivel, concomitent şi triadic: subsisteme de relaţii produse în cadrul părţilor sale componente (fiecare parte fiind formată la rîndul ei din diverse părţi), un sistem dublu, biunivoc şi cuprinzător de relaţii, structurat ca urmare a relaţiilor dintre părţi si a relaţiilor dintre ele şi întregul imaginii.

Astfel, configurarea formei totale a imaginii se realizează treptat şi pe etape, în procesul actului de creaţie artistică.

Etapele configurării deliberate a imaginii sunt şi ele trei: 1. schema compoziţională sau scheletul imaginii, stabilit prin linii de forţe directoare ce pun în evidenţă anumite direcţii, sensuri, tensionări, care să conducă la închegarea caracterului sau ideii de bază a întregului context; 2. structura compoziţională care rezultă din relaţiile elementelor imaginii şi exprimă însuşirile geometrice ale formelor componente (include schema şi coordonarea elementelor cu centrul-centrele de interes); 3. forma totală a compoziţiei, reprezentată de întreaga configuraţie a ei ce apare din ţesătura relaţiilor care sudează detaliile formelor plastice componente (parte) cu celelalte relaţii ale structurii ei (grup), ca şi cu ansamblul imaginii (întreg).

Constatăm astfel că alături de primatul gîndului-cuvînt hotărâtor în structurarea şi transmiterea unei doctrine religioase, imaginea ce-i exprimă substanţa nu e doar o prelungire sau un adaos; simultan, ea este transpunere a credinţei şi restituire a acesteia către privitor printr-un alt limbaj decît cel vorbit sau scris, prin limbajul vizual. Acesta, ca orice limbaj, îşi are coordonatele sale specifice de formare, amplificare şi perfecţionare a modalităţilor prin care se transmit mesajele incluse imaginilor. O caracteristică evidentă a acestora trebuie să fie elocinţa lor, dat fiind faptul că procentul cel mai ridicat de receptare a informaţiilor este datorat vederii. In asemenea situaţie arta religioasă este, poate, cea care comportă dificultăţi maxime în realizare, deoarece deciziile artistului

sunt condiţionate de o serie de factori de care trebuie să ţină cont. Pentru a-şi contopi creativitatea cu cerinţele acestora, efortul său presupune o disciplină riguroasă a muncii, similară cu cea a unui sportiv de performanţă.

Dacă ne gîndim la cel care priveşte, receptarea artei religioase se înscrie de la sine într-un registru aparte; imaginilor ei creştinul le taşează o sublimare, independent şi indiferent de valoarea lor artistică. De aceea, concordanţa dintre formă şi mesaj, aspect şi conţinut, este tocmai marea problemă de rezolvat pentru arta ce-şi propune reprezentarea sacralităţii. Opera apare cînd această concordanţă dintre mijloc şi scop e evidentă prin normalitatea ei. De fapt, marea artă e ca o răsuflare spontană ce nu lasă să transpară toată truda îndelungată care a precedat-o.

Gestul plastic apare astfel neobosit, direct, sigur deci spontan, generînd certitudinea că nimic nu se mai poate adăuga întregului şi nimic nu trebuie îndepărtat. Fiecare detaliu poate transmite separat o tot atât de mare intensitate emoţională ca şi ansamblul.

În asemenea situaţii, am putea spune că faţă de arta reprezentărilor creştine ale sacralităţii trăim aceeaşi stare ca cea imprimată în sinele fiecăruia de consubstanţialitatea Sfintei Treimi.

In spaţiul european creştin, tema Sfintei Treimi îşi are diversificată reprezentarea imagistică în funcţie de înţelesurile desprinse din baza teologică. Propunînd doar o introducere în problematică, cu intenţia aprofundării ei ulterioare, nu vom dezvolta aici comparatii sau/şi ierarhizări artistice valorice ori analize iconografice care să pună în evidenţă vederile doctrinare, ci vom sugera privitorului să simtă în primul rînd ceea ce uneşte reprezentările Sfintei Treimi, adică acel principiu arhitectonic (deja prezentat) al armoniei imaginii fie ea, din spaţiul ortodox sau din cel catolic.

Pornind de la nivelul unei directe observări întreprindem, de fapt, o călătorie a privirii care încearcă să ne transmită că e necesar a învăţa permanent să vedem: o vedere simultană spre exterior şi interior prin intermediul prototipului iconografic. Pentru început, este de constatat cum în timp, in spaţiul european, atât în Est cât şi în Vest, imaginile suportă unele modificări vizuale mai subtile sau mai evidente, în funcţie

atât de cultura religioasă şi generală, cât şi de posibilităţile concrete, artistice şi tehnice de vizualizare a temei Sfintei Treimi.

„Ori dacă drumul pelerinului e sortit să fie fără odihnă, cine oare îl pune pe drumuri fără nevoie?… Prin chip pictat, Dumnezeu se îndură şi dăruieşte sănătate după credinţa celor ce-şi îndreaptă paşii spre locurile sfinte” (Leonardo da Vinci-Tratat despre pictură).

Prin imagini ale Sfintei Treimi, succinta „cale cu modele artistice” (a căror valoare plastică e deja recunoscută) are rolul şi de a sublinia faptul că ideea, oricât de generoasă ar fi ea, dacă nu este susţinută plastic adecvat, riscă să-şi diminueze puterea de transmitere a mesajului propus; o extindere (care nu se integrează în cadrul prezentării de aici, datorită amplitudinii fenomenului), este situaţia contaminării cu impurităţi gen kitsch, surogate care solicită minima pregătire şi receptivitate cultural-artistică şi care au tot mai mult succes de piaţă. Deducem astfel că independent de codul ideatic ce se integrează unei imagini, ea trebuie să reziste, în primul rând, vizual; elementele plastice ce o structurează trebuie să fie în acord, imaginea creându-şi adecvarea părţilor faţă de întreg şi a întregului în raport cu părţile ce i se includ. Din experienţa vizuală pe care fiecare o dobândeşte în timp constatăm, nu o dată, că o imagine gândită şi realizată armonios rezistă estetic, chiar şi atunci când s-a pierdut sau nu s-a descifrat încă cheia codului ce a generat-o sau îi este inclus.

Pentru arta religioasă, cheia e constituită din principii iconografice directoare, fundamentate dogmatic, precum sunt indicaţiile erminiilor în ortodoxie. O dată cunoscută această „cheie”, atît pentru receptor, cît şi pentru artist este înlesnită perceperea imaginii în integralitatea ei, aspectele ideatice şi cele artistice susţinîndu-se reciproc.

„Iconarii zugrăvesc Dumnezeirea cea nevăzută nu după fiinţa ei, ci o pictează şi o înfăţişează după vedeniile proorocilor”[1].

Exeget al Sf. Treimi, părintele ieromonah Gabriel Bunge remarcă trei direcţii de înţelegere şi practică iconografică; acestea pot însă interfera divers, în funcţie de nivelul de pregătire al ucenicului sau al maestrului,

---

[1] G. BUNGE, *Icoana Sf. Treimi a Cuviosului Andrei Rubliov*, Deisis, Sibiu 1996.

creator de bunuri cu specific religios, dar şi beneficiari ai acestor valori. Teologic, Sf. Treime are deja în primul mileniu de creştinism trei abordări care se exprimă iconografic divers şi, în acelaşi timp, unitar. Atunci cînd însă se încearcă punerea în legătură a acestor „diferite interpretări" (angelologică, hristologică şi triadologică), cu mărturiile iconografice păstrate şi „contemporane lor", apar unele dificultăţi. Rămîn, astfel, deschise întrebările privind „natura relaţiei dintre teologie şi iconografie". Este oare teologia premergătoare iconografiei „sau amîndouă se dezvoltă independent, iconografia hrănindu-se din surse proprii"[2]?

Concepută ca o încercare de menţinere şi revigorare a principiilor ortodoxe pentru pictura postbizantină, Erminia lui Dionisie din Furna întîlneşte în secolul al XVIII-lea „mărturia tendinţei antibizantine în cultura neogreacă", prin scrierile lui Panaiotis Doxara (1662-1729).

Acesta, după studiile de la Veneţia, unde îl aflăm în 1669, se reîntoarce în Grecia. In 1709, devenit promotor al unei picturi de inspiraţie occidentală el traduce în greaca populară „Tratatul" lui Leonardo da Vinci (1720), si scrie în 1729 propria sa lucrare „Despre Pictură " în care modelele indicate sunt Tizian,Tintoretto,Veronese…

Erminia lui Dionisie este, prin însăşi structurarea ei, dedicată iconografiei şi aspectelor tehnice ce „se pot învăţa , se pot transpune în cuvinte, se pot împărtăşi", iar problema stilului se rezolvă „comform mentalităţii medievale" prin „îndemnul copierii directe a operelor lui Panselinos". Deşi „lipseşte cu desăvîrşire orice aluzie la natură şi la studiul ei ", pasajul care povăţuieşte de a învăţa mai întîi cu „ochii" şi de a desena „chiar fără cunoaşterea canoanelor „constituie un apel la spontaneitate şi libertate imaginativă[3].

Odată cu restaurarea unor monumente de la Meteora s-a descoperit că pictorii de tradiţie bizantină lucrau rapid, direct, spontan. Asemenea manieră a rămas mult timp necunoscută, deşi ea era folosită într-o

---

[2] G. BUNGE, *Icoana Sf. Treimi a Cuviosului Andrei Rubliov*.

[3] După V.I. STOICHITA - DIONISIE DIN FURNA,*Carte de Pictură*.

întreagă zonă culturală. Respectivul amănunt apare deosebit de semnificativ, deoarece „ne arată rolul adevărat pe care îl avea iconografia în pictura epocii; aceasta se impunea ca o disciplinare a imaginatiei artistului şi determina un exerciţiu aproape ascetic de supunere fată de tradiţie”[4].

În arta occidentală, în partea de vest a Europei, tradiţia este mai mult un punct de raportare, stimulativ artistic, canoanele disimulându-se tacit în adaptarea formelor la contemporaneitatea timpului. Perspectiva inversă a artei bizantine este înlocuită de perspectiva liniară sau conică, pentru care Renaşterea oferă cele mai multe şi deosebite aplicatii, mai ales picturale. Astfel, persoanele sfinte pot deveni mai familiare, mai apropiate, împrumutînd accesorii şi atitudini adecvate epocii şi ambianţei sociale pentru care sunt reprezentate.

Pentru ortodoxie, constatările părintelui ier. Gabriel Bunge ajută la explicarea „relaţiei complexe ce apare între conţinut şi forma iconografică corespunzătoare”. Aflăm că, „la o privire mai atentă, iconografia cap. 18 al Genezei apare ca uimitor de conservatoare”. Uneori, „forme dezvoltate odinioară” sunt transmise neschimbat, deşi „în mod evident, ele nu mai stau în acord cu conţinutul lor corespunzător“; alteori „sunt modificate şi combinate în decursul vremurilor”. Concluzia arată că „o interpretare poate fi din punct de vedere formal fără echivoc *angelologică* (toţi trei vizitatorii lui Avraam sunt caracterizaţi ca *îngeri*), sau/şi *hristologică* (unul din cei trei este caracterizat prin anumite atribute ca typos al lui Hristos) însă, din punctul de vedere al conţinutului, prin inscripţie, respectiv titlu, intenţia să fie fără echivoc treimică”. Parcă suntem deja în sfera artei, cu ambiguităţile ei recunoscute şi conotaţiile diverse, atunci cînd ierom. Gabriel conchide că „adeseori nu este uşor de stabilit ce a vrut de fapt, adică în primul rînd, să reprezinte artistul, fără a mai spune nimic de faptul că forma

[4] V.I. Stoichita - Dionisie din Furna, *Carte de Pictură*.

iconografică aleasă îşi duce o viaţă proprie şi, de aceea, ea vesteşte uneori un cu totul alt mesaj”[5].

Ca exerciţiu imaginativ, putem să ne închipuim la modul concentrat o succesiune a unor imagini cu specific religios din estul şi vestul Europei creştine.

Observaţia asupra relativităţii decodificării este cu atît mai mult de apreciat deoarece ea este făcută de un părinte monah obişnuit cu rigorile reprezentărilor canonice. Am deduce că, dacă în cazul Sf. Treimi vizualizarea veterotestamentară cu Îngerii şi Cina de la Mamvri lasă loc interpretărilor şi decriptărilor diverse asupra simbolurilor, atunci alternativa neotestamentară, cu Dumnezeu Tatăl, Fiul, (Iisus Hristos) şi Sf. Duh (în chip de porumbel alb) - adoptată în ortodoxie destul de tîrziu, în sec al XVI-lea - ar părea mult mai clară şi deci mai usor de decodificat. Aprofundînd, ulterior, o analiză a fiecărei imagini conform rigorilor prospectărilor şi deducţiilor, ni se poate releva şi structural ceea ce mecanismul nostru sensibil (interior), percepuse deja ca stare de fapt - evidenţa armoniei. Astfel, am putea explica şi degajarea unei puternice încărcături emoţionale transmise de unele realizări plastice ale unor neprofesionişti (precum sînt lucrările meşterilor populari), ca şi de imaginile tinzînd spre perfecţiune ale autorilor profesionişti. Aceştia din urmă, anonimi sau cunoscuţi, precum Panselinos,Teofan Grecul, Rubliov, Rafael, Leonardo da Vinci, El Greco şi alţii contopesc trăirea sau revelarea cu studiul intens şi îndelungat pentru a afla acele modalităţi plastice care să-i reprezinte şi să redea totodată cît mai elocvent natura stării ce au trăit-o în sinele lor şi care se cere a fi exteriorizată, transmisă, împărtăşită.

Căci „pictura este pentru văz, acelaşi lucru ca şi predica pentru auz şi aceasta nu pentru că icoana redă indirect conţinutul unui discurs, ci fiindcă în obiectul lor nemijlocit, de care nu pot fi separate şi în a cărui

---

[5] V.I. STOICHITA - DIONISIE DIN FURNA, *Carte de Pictură*.

expresie constă întreaga lor esenţă, atît discursul, cît şi icoana sînt una şi aceeaşi realitate spirituală”[6]. Nu trebuie să uităm însă că toate aceste şi alte valori ale artei şi culturii universale le putem avea în continuare doar protejîndu-le şi păstrîndu-le, munca susţinută a specialiştilor restauratori fiind cea care le asigură perenitatea şi cunoaşterea perpetuă.

---

[6] P. FLORENSKI, *Iconostasul*, Anastasia, Bucureşti 1994.

ÎNTREBĂRI, COMENTARII, DISCUŢII

Introducere (*N. Achimescu*): Tema acestui colocviu este o una care încununează toate celelalte teme care au fost dezbătute pe parcursul acestor ani. E şi un prilej de bucurie pentru noi pentru că, cel puţin de două ori pe an, ne putem întâlni, o dată în cadrul săptămânii pentru unitatea Bisericilor, iar a doua oară, cel puţin aici, la Iaşi, în cadrul acestor simpozioane atât de interesante. Tema de astăzi este una care nu presupune nici pe de parte diferenţe confesionale, cel mult, am putea spune că această temă va scoate în evidenţă particularităţile celor două teologii, unghiurile poate, uneori diferite de abordare, limbajul deosebit, dar, în nici un caz, probleme de fond sau de conţinut. Mai constituie un prilej de bucurie şi faptul că Facultatea de Teologie Ortodoxă din Iaşi reuşeşte să aducă aici la noi pe colegii de la Institutul Teologic Romano-Catolic din Iaşi.

Întrebare (*E. Ferenţ*): Această prezentare a sacrului, cel puţin din ceea ce am reţinut eu, am împărţit-o începând de la creaţie: omul a primit de la Dumnezeu o revelaţie universală, capabilă de a fi beneficiul tuturor popoarelor. Alături de aceasta aţi amintit de al doilea moment - religia poporului ales -, care ar constitui revelaţia specială şi, desigur, cea creştină, revelaţia propriu-zisă, definitivă. În acest cadru, apare întrebarea: Alături de această revelaţie universală, popoarele şi religiile amintite au mai avut o altă revelaţie? A doua întrebare: Ce valoare au aceste revelaţii pentru noi, creştinii?

Răspuns (*N. Achimescu*): Aceste populaţii se roagă nu doar atunci când se află în nevoi, se roagă chiar şi în momentele lor de bucurie, cu faţa îndreptată spre cer şi cu mâinile ridicate, îndepărtate sau mai puţin îndepărtate. Concluzia ar fi următoarea: Revelaţia este unică pentru că vine de la Dumnezeu cel unic. Această revelaţie unică primordială a fost

moştenită de către toate aceste mituri şi populaţii. Însă, după căderea în păcat, omenirea intră într-o sesiune de evoluţie regresivă, iar religiozitatea degenerează. Toate aceste pseudorevelaţii, aşa cum le descoperim noi în aceste religii naturale, nu sunt decât reminescenţe degenerate dintr-o singură şi unică revelaţie primordială, revelaţia biblică. În ceea ce priveşte a doua întrebare, faptul că există astăzi foarte multe religii necreştine, împărtăşite de atâtea popoare, mă gândesc la China, la Japonia şi altele, o credinţă în genul budist, şintoist, confucianist, taoist ş.a.m.d., dar care, prin comportamentul lor prezintă anumite valori morale care sunt indiscutabile. Ceea ce este rău pentru cineva aici, în contextul, în aria culturală în care trăim noi, este rău şi acolo. Prin urmare, din acest punct de vedere aş spune că aceste fragmente din revelaţia primordială ajută sau au ajutat la conservarea anumitor valori morale indiscutabile.

Întrebare (*Gh. Popa*): Abordarea fenomenologică a apărut ca o consecinţă a filosofiei kantiene, care a făcut o distincţie clară între a gândi şi a cunoaşte. Kant spune că noi nu putem cunoaşte lucrul în sine, ci doar fenomenele care apar în faţa conştiinţei. Gândirea fenomenologică nu ne deschide calea spre cunoaşterea lui Dumnezeu, ci, plecând de la această distincţie dintre a gândi şi a cunoaşte a apărut un alt tip de abordare, postkantian, abordarea hermeneutică. Întrebarea mea ar fi în ce măsură reflecţia de tip hermeneutic ar putea fi un punct de legătură între gândirea fenomenologică şi abordarea teologică? Pentru că hermeneutica are şi ea o amprentă obiectivistă şi, dacă vreţi, obiectivantă, pentru că ea interpretează textele Sfintei Scripturi ca realităţi obiective şi în cadrul unui cerc hermeneutic, cel care interpretează textul se lasă, la rândul său, interpretat de text şi poate că acest mod de reflecţie ar putea fi un punct de legătură între transcendenţa şi prezenţa lui Dumnezeu în realitatea noastră existenţială.

Răspuns (*N. Achimescu*): Toată fenomenologia europeană, pornind de la Edmund Husserl şi până la Sartre, nu are alt obiect decât fenomenul. Întregul demers religios este un produs al propriului său subiect care se obiectivează după aceea în aceste fenomene.

Întrebare (*Gh. Popa*): Care este punctul de interferenţă dintre abordarea fenomenologică şi una propriu-zis teologică? Sigur, dacă ne obiectivăm discursul şi ne plasăm doar din perspectivă fenomenologică, ca teologi, nu există riscul de a fi receptaţi de cei cărora ne adresăm, oarecum ambigui în ceea ce priveşte identitatea propriului nostru discurs?

Răspuns (*N. Achimescu*): Pr. Stăniloae spunea că Cristos este prezent incognito în întreaga creaţie, în întreaga lume. La fel, anumiţi teologi protestanţi şi romano-catolici vorbesc despre aşa-numiţii „creştini anonimi". Cred că este vorba de Karl Rahner. Hans Küng a scris o lucrare în care e vorba despre această prezenţă a lui Dumnezeu care lucrează. Sigur că doctrina consacrată, atunci când ne referim la mântuire, aşa cum au subliniat şi Sfinţii Părinţi, rămâne aceea adoptată de Biserică dintotdeauna: „extra Ecclesiam nulla salus", spunea Sfântul Ciprian al Cartaginei. În *Faptele Apostolilor* se relatează că, la un moment dat, Duhul Sfânt se coboară asupra unui grup de credincioşi nebotezaţi, care nu făceau parte din Biserică, şi acest lucru vrea să semnifice tocmai acest fapt, şi anume că Dumnezeu lucrează şi asupra celor neintegraţi în Biserică. De aceea, eu cred că şi în cazul de faţă, Cristos, Dumnezeu este prezent şi lucrează şi în aceste comunităţi ale celor chemaţi. Aceştia vor trebui ca, într-o bună zi, să devină cei aleşi.

Întrebare (*W. Dancă*): Având în vedere contextul în care s-a definit doctrina Sfintei Treimi şi făcând o comparaţie între timpul de atunci şi zilele noastre, ce credeţi că s-ar preciza astăzi din Dumnezeul întreit al Revelaţiei? În perioada patristică, unii Părinţi ai Bisericii au plătit scump credinţa lor în egalitatea şi unitatea Persoanelor divine. Credeţi că astăzi ar fi cineva în stare să moară pentru adevărul dogmei Sfintei Treimi?

Răspuns (*N. Achimescu*): Dacă analizăm o serie de doctrine ale diferitelor grupări creştine care se manifestă astăzi, ne dăm seama că există o percepţie greşită asupra dogmei Sfintei Treimi. Nu ştiu dacă nu se înţelege cumva o coborâre a lui Isus din sfera divinului, dar acesta nu e mai mult decât un om cu care stăm de vorbă, prietenul nostru cu care mergem pe cale ş.a.m.d. E greu de spus dacă cineva şi-ar mai da viaţa

pentru dogma Sfintei Treimi, dar este, de asemenea, şi greu de exclus o astfel de posibilitate, în momentul în care s-ar ivi astăzi o astfel de erezie care să pună în pericol învăţătura mântuitoare a Bisericii. Dacă am trăi şi astăzi astfel de situaţii, sunt sigur că s-ar găsi oameni ai Biserici care să îşi dea viaţa pentru aceasta.

Întrebare (*N. Achimescu*): Vă rog să precizaţi aspectul legat de o afirmaţie pe care aţi făcut-o, pentru a nu se înţelege greşit. E vorba despre acea relaţie pe care o presupune purcederea în legătură cu principiul, iar acum, în final, vorbind despre Sfânta Treime, aţi folosit expresia „trei moduri de manifestare în lume a unicului Dumnezeu". Mă tem ca unii dintre studenţii noştri să nu fi înţeles cumva că ar fi vorba despre sabelianism.

Răspuns (*E. Ferenţ*): Referitor la prima întrebare, la textul Sfântului Toma, acesta spune că „missio importa processionem a principio", adică trimiterea unei Persoane temporale, adică numai a Fiului şi a Duhului Sfânt, presupune o misiune de la Tatăl: Fiul se întrupează şi numai el; Duhul Sfânt este acela care desăvârşeşte lucrarea Fiului şi face ca Biserica să fie Trupul lui Cristos. Referitor la a doua întrebare, eu am spus *mod de prezenţă*. Părinte Rahner vorbeşte de modul de prezenţă a Tatălui ca Tată, mod de prezenţă a Fiului ca Fiu, mod de prezenţă a Duhului ca Duh Sfânt. Această expresie mai este uneori pusă alături de cea a lui Karl Barth, care spune „mod de a fi" al acestor Persoane. Eu am preferat expresia „mod de prezenţă" care nu înseamnă o simplă manifestare exterioară. Eu am spus că e consubstanţial, nu are nimic cu sabelianismul aici, şi un Karl Rahner nu poate să fie acuzat de sabelianism! Departe de noi să prezentăm Sfânta Treime ca o simplă manifestare în exterior, fără a mai recunoaşte Persoanele. Dimpotrivă, Persoanele, ipostasurile dumnezeieşti sunt distincte. Eu evit expresia „diferite". Uneori, în anumite cărţi, teologia ortodoxă foloseşte această expresie. Părinţii orientali vorbesc despre „idiomata", „characteres", caracterele proprii: paternitatea, filiaţia şi spiraţia sau purcederea Duhului Sfânt.

Întrebare (*W. Dancă*): Aţi vorbit despre acel Dumnezeu „second hand": puteţi să faceţi nişte referinţe astăzi la nişte curente teologice, cărţi, autori al căror Dumnezeu, în raport cu Sfânta Treime, este un Dumnezeu de mâna a doua? Tot legat de aceasta, vă întreb cum ajungem la Dumnezeul adevărat, Dumnezeul Treimii-mântuire, pentru că avem revelaţia, avem şi calea raţională. Are şi aceasta din urmă vreo contribuţie sau ajungem la el doar prin intermediul revelaţiei?

Răspuns (*E. Ferenţ*): Ajungem la Sfânta Treime pornind de la revelaţie. Ulterior, datorită dezvoltării teologice, s-a ajuns la elaborarea dogmei Sfintei Treimi cu ajutorul conceptelor filosofice, implicit raţionale. Însă, înainte de toate, avem ordinea harului, ordinea revelaţiei, care ne pune într-o relaţie mai intimă cu acela care ne descoperă misterul Sfintei Treimi. Acest lucru se datorează în special revelaţiei desăvârşite în Cristos, prin care am fost adoptaţi ca fii ai lui Dumnezeu. Adopţiunea ne redă, de fapt, asemănarea pe care am pierdut-o şi este viaţa de comuniune cu Sfânta Treime. Răspunsul la cealaltă întrebare e că ajungem să nu ne mai regăsim. Au şi ei imagini ale Sfintei Treimi, au un fel de analogii şi unii preferă să se regăsească în această literatură păgână pentru a descoperi în ea Sfânta Treime. Dar în veacul veacului n-o pot descoperi în această literatură, pentru că aceasta apare numai în Noul Testament. Nici în Vechiul Testament nu o descoperim decât prin preînchipuiri, care sunt o revelaţie pregătitoare a misterului Sfintei Treimi. Nu putem spune, din această cauză, că Vechiul Testament şi-a pierdut valoarea prin împlinirea adusă de cel Nou, căci acela în numele căruia noi am fost botezaţi este unicul Dumnezeu al Domnului nostru Isus Cristos, unicul Dumnezeu al Vechiului şi Noului Testament. Acolo a apărut ca monopersonal, aici, în Treime.

Întrebare (*W. Dancă*): Este posibilă o experienţă spirituală în celelalte religii? Cât se pot apropia acestea de experienţa spirituală creştină? Experienţa spirituală a unor creştini e de lungă durată sau e de scurtă durată? De cele mai multe ori noi îl căutăm pe Dumnezeu, iar extazul mistic, care e dovada unei experienţe spirituale intense, durează puţin. În

raport cu celelalte experienţe spirituale, cum este experienţa unui creştin în faţa altarului, la Sfânta Împărtăşanie?

Răspuns (*Gh. Petraru*): Şi în celelalte religii sunt experienţe spirituale puternice, care ţin de participarea fiecăruia la relaţia cu divinul, în funcţie de configuraţia religiei respective. Sunt experienţe intense în hinduism, în islamism.Toate acestea pot fi considerate ca fiind pregătiri pentru Evanghelie.

Întrebare (*W. Dancă*): Mă refeream aici la o intensitate calitativă. Biserica Catolică are nişte criterii prin care autentifică o astfel de experienţă, spunând că este o experienţă spirituală creştină - de exemplu, când nu contravine Revelaţiei, învăţăturii Bisericii, intervenţii miraculoase etc. În Biserica Ortodoxă există aşa ceva?

Răspuns (*Gh. Petraru*): Şi în Biserică, în orice act de canonizare se face o trecere în revistă a lucrării, a vieţii unui sfânt, a actelor sale taumaturgice, sunt mai multe criterii. Un alt criteriu este cel al neputrefacţiei corpului. Biserica este foarte reticentă şi foarte minuţioasă în a analiza astfel de cazuri.

Întrebare (*G. Ivan, student*): Există o dihotomie între raţiune şi credinţă, între calea raţională şi cea mistică? Este posibil să crească iubirea într-un suflet fără ca, în acelaşi timp, să se mărească şi cunoaşterea?

Răspuns (*Gh. Petraru*): Dacă ne referim la Occident, dar şi în Ortodoxie, există o direcţie mai raţionalistă şi alta mai mistică, a experienţei. Aici depinde de darul fiecăruia. Un teolog este mai raţionalist, mai sistematic, altul este mai mistic, iar Biserica are nevoie de ambele direcţii, pentru că amândouă sunt o consecinţă a darului primit - există un dar al cunoaşterii, un dar al credinţei - şi Biserica noastră cunoaşte astfel de structurări mai raţionaliste şi mai mistice, deşi ele se unifică la marii sfinţi părinţi. Dacă se deschide Filocalia, avem capete

gnostice şi capete practice: *gnostikos* se uneşte cu *praktikos*, pentru că omul este o persoană unitară în căutarea celui Bun. În Occident, este cunoscută distincţia dintre şcoala franciscană şi cea dominicană.

Întrebare (*Gh. Popa*): Aşa cum am observat, domeniul spiritualităţii este destul de vast şi uneori creează confuzii. Întrebarea e dacă nu cumva, cel puţin în spaţiul nostru eclezial, nu folosim atât de mult termenul de experienţă spirituală, cât cel de viaţă în Cristos prin Duhul Sfânt? A doua întrebare este dacă teologia fundamentală, urmând modelele teologiei patristice, poate prelua astăzi, în dialogul său cu discursul ştiinţific sau filosofic, aşa cum teologia patristică a făcut-o la rândul său, anumite concepte filosofice sau ştiinţifice actuale, cu care să argumenteze apoi în limitele raţiunii umane deschise şi întemeiate pe Revelaţie, credibilitatea discursului trinitar?

Răspuns (*Gh. Petraru*): Este un specific al experienţei spirituale creştine viaţa în Cristos, dar nu trebuie să ne ferim să folosim termenul mistică, ci să punem nişte coordonate. Aşa cum spunea Meyendorf în cartea închinată lui Grigore Palama, mistica noastră este una trinitară, cristologică şi sacramentală. Sarcina teologiei în spaţiul nostru este aceea de a reflecta împreună sau a atrage în domeniul teologic concepte filosofice valabile sau discursuri ştiinţifice. Am fost recent la al VIII-lea Colocviu european care se ocupă cu studiul teologiei şi ştiinţei, unde s-a văzut un lucru foarte clar: trebuie să ne păstrăm specificitatea cercetării, dar, în acelaşi timp, trebuie să ne deschidem unii spre alţii şi fără să facem un sincretism. Citim în discursul despre creaţie al Sfântului Vasile cel Mare cum acesta se extaziază în faţa ordinii universului, *taxis*. Sfântul Grigore de Nyssa este foarte influenţat de cele patru stihii ale filosofiei greceşti. Iar astăzi, dacă ne-am lua după fizica cuantică, corpuscul şi undă, de exemplu, ne-am apropia de Dumnezeu ca fiinţă şi energie în acelaşi timp. Toate acestea invită la reflecţie. Ştiinţa însăşi ne spune că ceea ce este nu este ceea ce vedem, e cu totul altceva.

Întrebare (*Gh. Popa*): Consideraţi că fizica cuantică şi noile descoperiri ale fizicii şi chiar biologiei ar anticipa o revenire a

metafizicii? Acceptaţi că există şi în comunitatea ştiinţifică o căutare a lui Dumnezeu?

Răspuns (*Gh. Petraru*): Mai curând decât metafizica, cred că e un timp al unui adevăr mai mare, al lui Dumnezeu însuşi.

Întrebare (*W. Dancă*): Discursul ştiinţific, limbajul ştiinţific poate servi teologiei, atât prin conceptele cât şi prin rezultatele la care ajunge după îndelungi cercetări. În acest sens, psihologia a pus în lumină un dat fundamental al fiinţei umane, şi anume structura ei dialogală. Această ştiinţă a dovedit faptul că un copil ajunge la conştiinţa de sine atunci când se raportează la un *tu,* care mai întâi este mama, apoi tata, ceilalţi fraţi etc. De la relaţia *eu-tu* se ajunge la relaţia *eu-noi*, în care *noi* este garanţia că *tu* nu vei muri. În sfârşit, discursul acesta este folosit în ultima vreme şi de teologie. Vreau să vă întreb: care e relaţia dintre *eu, tu* şi *noi* în Biserică, cu referinţă la experienţa individuală a sacrului? Sau, experienţa spirituală a unui individ poate depăşi limitele impuse de Biserică?

Răspuns (*Gh. Petraru*): Experienţa spirituală eclezială este structurată în funcţie de Revelaţie - Cuvântul lui Dumnezeu...

Întrebare (*W. Dancă*): Revelaţia nu limitează cumva libertatea omului?

Răspuns (*Gh. Petraru*): Sfântul Paul spune că toate îi sunt permise, dar nu toate îi sunt de folos. Libertatea interioară, libertatea în har înseamnă deja un exerciţiu ascetic, pentru a nu te risipi.

Comentariu (*Gh. Popa*): Dacă experienţa aceasta este o experienţă structurată, înseamnă că Gadamer are dreptate că orice interpretare teologică sau orice discurs teologic sau ştiinţific sau orice altă formă de discurs poartă pecetea unei tradiţii. Nici un interpret nu poate să vorbească decât în numele unei tradiţii care l-a structurat într-un fel şi nu putem scăpa, oricât am dori noi, de propria noastră tradiţie şi, în acelaşi timp, de propria noastră subiectivitate.

Răspuns (*Gh. Petraru*): Un metodolog cunoscut spunea că tradiţia şi ascultarea sunt cele două coordonate esenţiale pe care le presupune structura unui discurs. Există structurări după destructurări fundamentale care vor să ducă la ceea ce căutăm noi, la revenirea la tradiţia eclezială, la mărturisirea, la experienţa Dumnezeului celui viu, a lui Cristos.

Întrebare (*N. Chifăr*): În ce măsură simţurile ne apropie sau ne îndepărtează de Sfânta Treime: care este concepţia Fericitului Augustin cu privire la problema simţurilor?

Răspuns (*W. Dancă*): Sfântul Augustin spune că şi în simţurile noastre exterioare, nu numai în cele interioare putem să sesizăm o astfel de analogie trinitară, printr-o purificare a lor şi o bună direcţionare a acestor simţuri, pentru că ele sunt orientate spre contemplarea lui Dumnezeu, adică spre simţurile interioare. Sigur că pot interveni dezordini în partea exterioară a omului sau în omul exterior şi, în loc să urce - aşa îşi închipuie Sfântul Augustin viaţa spirituală, ca pe un urcuş permanent -, stă pe loc sau dă înapoi. De aceea, pot să spun că el valorifică omul integral, inclusiv trupul, şi acest om integral este destinat gloriei. De aici, un respect just faţă de trup, o grijă faţă de trup. În acest sens, eşti responsabil dacă te îmbolnăveşti din cauza ta, printr-un exces oarecare de mâncare sau băutură. Toate acestea pot fi integrate într-un plan general de mântuire. Viaţa este extraordinar de zbuciumată şi frumoasă, este o căutare permanentă a lui Dumnezeu şi ştim foarte bine că Sfântul Augustin a avut experienţa dezordonată a simţurilor şi vorbeşte despre această atracţie permanentă. Din viaţa lui, se povesteşte că, atunci când se afla la Milano, unde episcop era Sfântul Ambrozie, şi mama lui plângea încontinuu, deoarece nu voia să se boteze - îşi păstra statutul de catehumen - acolo spune că auzea cât de frumos vorbea Sfântul Ambrozie, inima lui se înălţa pentru o clipă la acele adevăruri, le simţea, le intuia, dar simţurile îl trăgeau înapoi. În perioada aceasta, a avut două legături cu persoane de sex opus: legătura cu prima femeie, deşi nu a fost legalizată nici în faţa statului, nici în faţa Bisericii, a fost foarte puternică şi cu greu s-a desprins de ea. La fel şi a doua legătură, care i-a zbuciumat viaţa foarte mult. În cele din urmă, s-a decis să ducă

o viaţă de călugăr: s-a retras într-o vilă din nordul Italiei, în apropiere de Milano, cu mai mulţi prieteni ai săi. Acolo a reflectat îndelung, s-a rugat şi după aceea s-a botezat, iar viaţa lui a devenit alta. Având prezentă această experienţă dezordonată a simţurilor, Sfântul Augustin ne îndeamnă pe toţi ca prin purificare, prin asceză, printr-un sentiment permanent de grijă, de responsabilitate faţă de noi, în planul general al mântuirii, să ne controlăm viaţa în aşa fel încât să nu întunecăm aceste imagini ale Treimii din noi. Desigur că a mai fost influenţat şi de gândirea celorlalţi părinţi ai Bisericii. Deşi nu ştia limba greacă şi nu putea să citească în original - totuşi, cunoştea termenii esenţiali - acest lucru nu l-a împiedicat să fie la fel de profund ca şi părinţii greci, pe care el i-a cunoscut prin traduceri.

Întrebare (*Gh. Popa*): Ce anume l-a determinat pe Sfântul Augustin să înceapă această reflecţie asupra Sfintei Treimi? A fost cumva influenţat de polemicile cu ereziile timpului în atitudinea pe care a adoptat-o faţă de dimensiunea trupească a omului?

Răspuns (*W. Dancă*): Mulţi şi-au pus problema şi s-au întrebat ce anume l-a determinat pe Sfântul Augustin să înceapă această reflecţie asupra Sfintei Treimi? De unde a pornit? El trăia într-un mediu îmbibat de erezii în perioada respectivă şi unii au spus că probabil, aceste erezii l-au provocat şi a voit să dea un răspuns. De fapt, la începutul cărţii *De Trinitate* el face o examinare a tuturor acestor erezii care au existat în vremea respectivă. Alţii au spus că la mijloc erau necesităţile pastorale: ca preot, ca episcop de Hippona, asaltat de tot fel de erezii trinitare, a trebuit să reacţioneze. Alţii au spus că nici necesităţile pastorale, nici cele polemice împotriva ereziarhilor nu l-au determinat pe Sfântul Augustin să reflecteze şi să scrie această carte, *De Trinitate*, ci sufletul său însetat de mistică, de teologia vederii lui Dumnezeu. Probabil această experienţă a mizeriei morale profunde în care el a căzut, aceasta l-a trezit. Nu cred că este numai meritul său. Ştim că mama lui, Sfânta Monica a avut un rol foarte mare: tot timpul a stat alături de el şi el încerca să fugă de dânsa. El arată că, în timp ce părăsea Cartagina şi a plecat la Roma ca profesor de retorică, i-a spus mamei că se duce pe malul mării să-şi vadă nişte

prieteni şi... dus a fost! Cred şi împărtăşesc părerea unor specialişti în teologia augustiniană că nevoia lui de a vorbi despre Sfânta Treime şi de a aprofunda această temă porneşte din interiorul său. În perioada căutărilor sale, nu se punea problema influenţei exercitate de Sfânta Scriptură, deoarece nu o accepta ca pe un adevăr revelat. Şi al doilea aspect al întrebării are legătură cu dimensiunea integrală a vieţii lui Augustin, de dinainte şi de după botez. El a făcut parte din secta maniheilor care admit un dualism radical între bine şi rău, între trup şi suflet, mergând până la un dispreţ total faţă de trup. Această apartenenţă a lui la secta maniheilor s-ar fi prelungit, după unii, până în teologia catolică mai recentă, teologie care a ignorat într-o anumită măsură valorile trupului. Cred că experienţa de păcat în care el a căzut şi harul lui Dumnezeu care a stat mereu la pândă în viaţa lui l-au împins spre viaţa Bisericii. Cum se spune astăzi, dar în sens bun, „de ceea ce a fugit, nu a scăpat!”. Apoi, nu trebuie să uităm, că el a scris foarte mult şi despre multe lucruri, totuşi unele aspecte interesante pentru noi astăzi nu au intrat în zona lui de reflecţie. Prin urmare, teologia augustiniană trebuie judecată în contextul epocii în care a trăit autorul ei.

Întrebare (*L. Farcaş*): Întrebarea mea se leagă de o temă fierbinte din societatea noastră, care se referă la alegeri, candidaturi, primării ş.a.m.d: în discursurile oamenilor politici se vorbeşte foarte rar de persoana umană şi fără să se creadă în Dumnezeu. Este atmosfera dintr-o societate creştină unde oamenii nu sunt luaţi în seamă ca persoane în relaţia lor directă cu Sfânta Treime, ci se vorbeşte de cetăţeni, de muncitori, de ţărani etc. Ce ne puteţi spune despre aceasta?

Răspuns (*W. Dancă*): Acesta este unul din multele paradoxuri pe care le comportă societatea modernă şi postmodernă: ca într-o sală unde sunt adunaţi oameni politici să existe o cruce, o Biblie pe care jură şi ei să nu creadă nici în cruce şi nici în Biblie; să afirme că fac parte dintr-un partid de inspiraţie creştină şi faptele lor să fie complet contrare doctrinei creştine. Eu nu sunt politician, nu ştiu până unde merge o dimensiune şi până unde ajunge cealaltă, dar drepturile omului şi drepturile persoanei umane astăzi sunt un bun universal, aparţin culturii şi civilizaţiei noastre

contemporane şi sunt mulţi care se angajează să promoveze aceste drepturi ale persoanei fără să aibă o conştiinţă clară a relaţiei lor cu divinitatea. Sfântul Augustin, în acest sens, ne dă dreptate: omul, în mod natural este astfel structurat ca să fie persoană. Omul este o sinteză dintre sufletul raţional şi trup. Trupul subliniază individualitatea pentru Sfântul Augustin, iar sufletul raţional - persoana. Se spune că această structură umană este naturală. Prin urmare, dacă un politician sau un cetăţean manifestă semne de raţionalitate, deşi uneori poate să se contrazică, este deja o persoană. Când nu se mai foloseşte de raţiune şi nu se exprimă prin specificitatea lui, raţionalitatea, atunci, probabil, trebuie să ne întrebăm dacă mai este persoană sau nu. Apoi, nu trebuie să confundăm credinţa cu raţiunea, pentru că, în cele din urmă, aceste discuţii se plasează în orizontul raportului dintre credinţă şi raţiune. Ele sunt două dimensiuni distincte, dar nu opuse: raţiunea este, în mod natural, deschisă spre credinţă. Prin urmare, există raţionalitate şi în orizontul credinţei. Ceea ce raţiunea afirmă prin structura ei specifică trimite către credinţă. Unii rămân numai în zona raţiunii căutătoare, care analizează, cercetează şi nu fac pasul mai departe către credinţă. Sfântul Augustin are o afirmaţie în tratatul *De Trinitate* care a fost preluată de Blaise Pascal şi apoi a devenit motto pentru mulţi intelectuali din zilele noastre. „Tu nu m-ai fi căutat, dacă eu nu te-aş fi găsit mai întâi". Imaginea vie a Sfintei Treimi din sufletul nostru, din fiinţa noastră, este, de fapt, o găsire a noastră de către Dumnezeu. Noi suntem locuiţi de Dumnezeu, participăm la fiinţa lui Dumnezeu. Cine conştientizează lucrul acesta şi caută mai departe ajunge să facă o sinteză organică între raţiune şi credinţă, trăieşte în mod firesc, integral, aşa cum cere legea interioară a existenţei omului. Cine nu, rămâne în partea aceasta, a căutării. În contextul nostru social, politic, Sfântul Augustin este un bun exemplu de îngăduinţă cu cei care caută. Prin urmare, nu trebuie să ne grăbim în a eticheta pe cineva aşezându-l definitiv în zona harului sau în cea a păcatului. Iată de ce Biserica declară unele persoane sfinte, pentru că a constatat în ele plinătatea harului, dar niciodată nu declară pe nimeni că este în iad, că este condamnat definitiv de Dumnezeu. Cred că aici Sfântul Augustin ne-ar da un oarecare motiv să fim mai îngăduitori, nu în sensul de permisivişti, dar să încurajăm pe cei care fac declaraţii sau gesturi

contrare persoanei umane şi drepturilor sale să caute adevărul întreg despre om. În plan concret, social, încurajarea comportă şi sancţiune, adică să nu-i votăm pe acei politicieni care încalcă drepturile umane.

Întrebare (*Student*): Cum prezintă Sfântul Augustin în opera sa modul în care îl vom cunoaşte pe Dumnezeu atunci când nu vom mai fi împiedicaţi de bariera simţurilor?

Răspuns (*W. Dancă*): La nivelul simţurilor, Sfântul Augustin constată doar o urmă a Sfintei Treimi; imaginea vie a Divinei Trinităţi se află în omul interior care, aşa cum am spus, este exprimată în felul următor: *mens, notitia, amor*. *Mens* mai este numită *spiritus* sau *animus* şi reprezintă partea cea mai de sus a sufletului. Din *mens* fac parte *ratio* şi *intelligentia* sau *intellectus*. Cu ajutorul raţiunii se cunosc lucrurile sensibile, iar cu ajutorul intelectului se cunosc adevărurile primordiale, inteligibile. Aşadar, când vom ajunge să-l vedem pe Dumnezeu faţă către faţă, funcţia prin care vom exercita această vedere a lui Dumnezeu va fi intelectul. În cazul acesta, cunoaşterea nu este o simplă constatare, ci, aşa cum spune şi termenul, este cu-naştere, *o naştere împreună cu*. După Sfântul Augustin, ne naştem în Dumnezeu în permanenţă. Devenim mereu mai mult ceea ce suntem în planul lui Dumnezeu. Şi acest drum pe care îl începem aici pe pământ nu se va întrerupe niciodată. Deocamdată, *ratio* se referă la partea sensibilă a omului şi la lucrurile care sunt inferioare raţiunii. Prin înviere, trupul nostru va fi glorificat şi, în consecinţă, va avea alte calităţi, aşa cum Isus înviat ne-a lăsat să înţelegem. Ce se va întâmpla cu simţurile, *ratio*, după înviere? Nu ştiu. De la Sfântul Augustin am înţeles că vederea lui Dumnezeu se exercită prin intelect, iar cunoaşterea lui este permanentă, continuă.

Întrebare (*W. Dancă*): În contextul în care trăim astăzi se observă dispariţia comportamentului filial de care vorbeaţi la începutul conferinţei. Astăzi se promovează tot mai mult valorilor individualiste: în plan social, cultural, economic, fiecare încearcă să aibă totul, să fie primul. De exemplu, în familiile noastre: copilul nu se mai adresează părinţilor cu apelativul tată, mamă, ci îi spune „tu". Aceasta poate

exprima o anumită intimitate, dar e un semn al degradării unor valori, o dată percepute ca tradiţionale, şi totuşi sunt purtătoare de semnificaţii. Cum gândeşte Biserica Ortodoxă să întâmpine această individualizare exagerată a vieţii sociale? În afară de iniţierea sacramentală, liturgică, se vorbeşte în Biserica Ortodoxă de alte perspective? Pe noi, catolicii, ne interesează această problemă, deoarece suntem şi puţin ortodocşi ...

Comentariu (*N. Chifăr*): ... După cum şi noi suntem, într-un anumit fel, catolici...

Întrebare (*W. Dancă*): Nu există riscul să sacramentalizăm prea mult lumea şi să uităm de evanghelizare? În privinţa catehizării, a evanghelizării, ce măsuri prevede Biserica Ortodoxă pentru revenirea la un comportament filial?

Răspuns (*N. Chifăr*): Se spune astăzi că societatea modernă şi post-modernă este o societate fără părinţi. Dacă este, într-adevăr, aşa, atunci noi nu mai avem conştiinţa filiaţiei autentice şi dacă nu mai avem nici această conştiinţă, nu o mai avem nici pe cea fraternă sau a solidarităţiii între noi. În mod concret, fiecare teolog care slujeşte Biserica se preocupă, indiferent în ce context şi-ar îndeplini vocaţia, de această problemă a evanghelizării, şi nu doar a sacramentalizării, deşi termenul de sacramentalizare este un termen care, transpus în limbajul grec, de exemplu, dobândeşte o altă semnificaţie. Dacă în latină *sacer* este o realitate pusă deoparte pentru cineva, termenul de *mysterion*, de astă dată în greacă, indică locul unei prezenţe harice. Nu e vorba doar de a sacramentaliza, în sensul de a oferi lumea euharistic, doar în planul vertical al existenţei noastre, ci este vorba de a conştientiza că întâlnirea noastră în împărăţia Preasfintei Treimi se pregăteşte de aici, printr-o asumare a celor trei vocaţii, în perspectiva unor vocaţii unificatoare în relaţie unul cu altul, dar şi cu cosmosul. Eu cred că problema evanghelizării trebuie raportată la modul în care primii creştini au vestit mesajul evangheliei. Evanghelia ne spune că Mântuitorul vorbea ca unul care are putere, şi nu ca învăţaţii lor. De asemenea, dimensiunea kerygmatică: asemenea lui Cristos apostolii vesteau evanghelia ca unii

care aveau putere. De unde izvora această putere? Din conştiinţa prezenţei Duhului Sfânt şi din conştiinţa unei relaţii profunde, în intimitatea lor, cu Cristos. De aceea, evanghelizarea actuală pentru a fi eficientă trebuie să plece nu de la un act de convingere pe calea unor argumente strict logice, raţionale, ştiinţifice, ci pe calea unei experienţe în care evanghelizarea se leagă de o respiraţie duhovnicească. În această perspectivă, există o distincţie între a fi convins de adevărul Sfintei Treimi şi de a fi pătruns de prezenţa lui Cristos prin lucrarea Duhului Sfânt în Biserică. În Biserica noastră interioară, de care vorbeau şi Fericitul Augustin şi Origen că Biserica e plină de Treime, dar nu ca o Biserică înţeleasă ca şi comunitate sau ca Biserică înţeleasă ca instituţie, ci persoana devine Biserică prin Sfintele Taine. De aceea, cred că problema evanghelizării, în perspectiva apropierii dintre creştini, trebuie să aibă în vedere această dimensiune a unei conştiinţe a prezenţei sau, dacă vreţi, a unei conştiinţe că noi suntem purtători de Cristos. Am observat că în momentul în care vrem să evanghelizăm moralizând obiectiv oamenii sau tinerii, ei au o anumită reticenţă, pentru că, uneori, ne manifestăm agresiv: vrem să-i schimbăm imediat. Cred că printr-un fel de inspiraţie putem să reorientăm noile generaţii spre o conştiinţă a filiaţiei, dar, în acelaşi timp, spre o conştiinţă fraternă.

Comentariu (*W. Dancă*): Sfântul Augustin are un tratat, intitulat *De catechizandis rudibus.* Un diacon din Cartagina, pe nume Deogratias, îi scrie Sfântului Augustin pe la anul 400 şi îl întreabă cum să-i catehizeze pe oamenii care vin la el, pentru că sunt diferiţi ca pregătire intelectuală, spirituală etc. Sfântul Augustin îi răspunde că prima regulă este următoarea: catehizarea trebuie însoţită de o mare dragoste. Astfel, catehetul trebuie să vorbească despre dragostea lui Dumnezeu faţă de oameni convingându-l pe cel ce vine la cateheză că el s-a apropiat mai întâi de adevărul dragostei divine. Oferind mai multe exemple, Sfântul Augustin subliniază cât de importantă este înţelegerea Sfintei Scripturii în această cheie a dragostei lui Dumnezeu. Astăzi, mie mi se pare că lipseşte acest tip de cateheză biblică. Deşi vine bine intenţionată la biserică, lumea nu înţelege lecturile biblice, nu are familiaritate cu textul biblic. Cred că trebuie să facem această lucrare de evanghelizare într-un

mod mai controlat. Actualul Sfânt Părinte vorbeşte despre o nouă evanghelizare a Europei, spunând că lipsesc temeiurile credinţei. Cuvântul este acela care trezeşte în noi credinţa şi apoi ne conduce la trăirea lui prin sacramente. În acest sens, sacramentul, aşa cum îl înţelege Sfântul Augustin, ne introduce în realitatea nevăzută a harului. Însă asentimentul credinţei la ceea ce sacramentele ascund nu poate fi provocat decât prin proclamarea, explicarea Cuvântului divin.

Comentariu (*Gh. Popa*): Aveţi dreptate, dar depinde din ce perspectivă priviţi. De exemplu, noi ne maturizăm fizic şi spritual trecând prin mai multe etape. În mod fundamental, la început avem nevoie de taina iubirii, de care spuneaţi dumneavoastră. Un copil până la 7 ani simte starea noastră de spirit. Abia de la 14 ani copilul începe să gândească abstract. De aceea, în Bisericile protestante atunci începe catehismul: depinde de persoana şi de vârsta persoanei la care ne referim. Pe de altă parte, suntem de acord că avem nevoie de evanghelizare şi de transmiterea învăţăturii de credinţă la un nivel conceptual, adică este principiul patristic după care Dumnezeu se revelează în minte şi apoi mintea coboară în inimă. Noi ţinem foarte mult la acest principiu, dar, în acelaşi timp, aşa cum aţi sesizat dumneavoastră, credincioşii Bisericilor noastre sunt mai puţini receptivi la limbaj abstract al unei conferinţe şi sunt mult mai sensibili la un limbaj poetic, aşa cum este cel al Sfintei Scripturi şi al unor Sfinţi Părinţi, care se adresează nici doar sentimentului, nici doar raţiunii, ci omului întreg. Dacă avem capacitatea să ne adresăm la ceea ce constituie centrul metafizic al persoanei - *nous,* în greacă, *mens,* în latină - acest centru este deschis spre lucrarea harului Duhului Sfânt. În acelaşi timp, avem nevoie, totuşi, de un corectiv al modului de a face teologie şi, poate, a modului de a organiza aceste întâlniri. Dumneavoastră aţi sesizat foarte bine percepţia noastră a timpului. Noi avem o percepţie relativistă a timpului; ÎPS Daniel a spus odată că noi, ortodocşii, am descoperit relativitatea timpului înainte de Einstein. Noi avem nevoie de această disciplină şi trebuie să introducem această percepţie realistă a timpului şi să avem capacitatea de a oferi fiecărei clipe ceea ce i se cuvine. Este, de asemenea, un principiu patristisc, pentru a nu trăi schizofrenic: unde este trupul, acolo trebuie să

fie şi spiritul. Se poate întâmpla să participăm la o conferinţă şi să fim prezenţi cu trupul, dar spiritual să fim absenţi. De aceea, avem nevoie de această lucrare, în primul rând la nivel personal, dar şi ca o împreună lucrare ca, treptat, să descoperim rigoarea autentică a vieţii spirituale.

Întrebare (*L. Farcaş*): Eu aş semnala şi teologia politică, specifică Bisericilor din Germania, atât catolică, reprezentată de şcoala de la Münster, cât şi cea protestantă. În cadrul teologiei catolice, pe lângă teologia eliberării, discursul social al Bisericii conţine noţiunile de păcat social, de structuri ale păcatului. Bisericile neoprotestante, la rândul lor, au o cateheză sistematică în această privinţă şi noi trebuie să învăţăm mai mult din această experienţă a lor. Întrebarea este ce tendinţe cunoaşteţi, sau mişcări, sugestii din partea Bisericii Ortodoxe, întrucât şi ea este implicată în viaţa socială?

Răspuns (*Gh. Popa*): Din ceea ce am prezentat, cred că v-aţi dat seama că în situaţia actuală avem foarte multe afinităţi cu teologia eliberării din America latină, cu teologia africană şi chiar cu teologia din America de Nord. Avem aceste afinităţi deoarece am ieşit dintr-o dictatură, suntem într-o sărăcie lucie şi există o mare discrepanţă între câţi au şi se îmbogăţesc şi câţi sărăcesc pe zi ce trece. Din această perspectivă am amintit aceste curente, nu ca să le critic, ci să spun că au un rol terapeutic la nivel macrosocial şi că putem să învăţăm din aceste curente cum să oferim un discurs pentru contextul actual. Problema teologiei eliberării nu este problema discursului teologic foarte ştiinţific şi sistematic, aşa cum facem noi în teologia europeană. De aceea, teologii eliberării au criticat teologia europeană că se preocupă doar de îndoielile intelectualilor. Problema acolo este alta: de partea cui este Dumnezeu? De partea bogaţilor sau de partea săracilor? Discursul nostru, dacă este un discurs personalist, poate fi următorul: Dumnezeu este de partea omului ca atare şi a tainei şi demnităţii persoanei umane. Bogăţia şi sărăcia sunt condiţii economice, însă sensibilizarea bogaţilor pentru a fi solidari cu cei săraci, sensibilizarea săracilor pentru a scăpa de sărăcie este, cred, o vocaţie a noastră ca teologi în situaţia actuală. Aceasta nu se face peste noapte, pentru că cel mai greu de schimbat este tocmai modul

de a gândi al omului, modul de a se raporta la Dumnezeu, la creaţie, la contextul în care trăieşte. Din punctul acesta de vedere, în contextul nostru există foarte multe iniţiative concrete, cel puţin la nivelul Mitropoliei Moldovei şi Bucovinei sunt atâtea iniţiative care arată că există o preocupare constantă a Bisericii noastre pentru a ajuta poporul să depăşească această situaţie şi să regăsească bucuria, ca să pregătească istoria pentru împărăţia lui Dumnezeu. În ceea ce priveşte relaţia aceasta dialectică dintre trecut şi viitor, viitorul creştinului este ascuns în trecut: este învierea ca ţintă finală a existenţei noastre. Dacă am putea să adoptăm un discurs în care să-i facem pe oameni să conştientizeze această vocaţie, indiferent în care domeniu ar lucra, cred că am putea să operăm şi o transformare radicală a mediului nostru social, economic, politic.

Întrebare (*Student*): Ce face Biserica pentru formarea actualei clase politice şi sensibilizarea ei la problemele societăţii româneşti?

Răspuns (*Gh. Popa*): Din punct de vedere moral, cel mai greu este să formezi un om cu adevărat om. Formarea omului începe din momentul conceperii, începe apoi din familie, grădiniţă, şcoală. Biserica nu mai poate educa un om care a ajuns o individualitate distinctă, cu repere care uneori nu coincid cu reperele Bisericii. Ea poate să cultive anumite relaţii de prietenie, pentru că ea se adresează - dacă este vorba de dialogul cu oamenii politici - unor oameni care au deja o personalitate bine conturată. Atunci trebuie să cultivăm nişte relaţii şi doar pe această cale, prin organizarea de seminarii ştiinţifice, colocvii, mese rotunde, îi putem sensibiliza pentru aceste realităţi. Ştiţi că în Iaşi se va face un aeroport internaţional, datorită intervenţiei ÎPS Daniel, care a spus că problema aceasta este una politică, economică, socială, culturală ş.a.m.d. Pentru că, vrând-nevrând, vom intra într-un alt context, al Uniunii Europene şi atunci, numai pe calea acestor relaţii se poate schimba nivelul economic, nivelul social, nivelul cultural, capacitatea de înţelegere a realităţii ş.a.m.d. Într-o altă perspectivă, toţi factorii care se ocupă de aceste probleme trebuie să fie interesaţi de formarea viitorilor oameni. Probabil,

generaţiile care vor veni vor avea alte criterii axiologice pentru abordarea fenomenului politic, economic, social ş.a.m.d.

Comentariu (*W. Dancă*): Există o situaţie de fapt în Biserica Catolică, ca şi în Biserica Ortodoxă: copiii sunt botezaţi de mici. În Biserica Ortodoxă li se dau sacramentele imediat. La catolici, la vârsta raţiunii, la 7-8 ani fac pregătire pentru spovadă, împărtăşanie, dar uneori această pregătire este superficială. La 14 ani li se face din nou o pregătire pentru primirea sacramentului mirului. După aceea, te mai întâlneşti cu ei la cununie, când, de fapt, au în minte meniul şi invitaţii şi nu problema creaţiei, a mântuirii. Desigur, şi preotul e îngăduitor şi alunecă de pe terenul evanghelizării în acela al sacramentalizării. Astfel, pregătirea pentru primirea sacramentelor rezultă inadecvată. Sunt de părere că sacramentele trebuie oferite celor care sunt pregătiţi printr-o prealabilă evanghelizare.

Întrebare (*N. Chifăr*): Cum poate să ofere Biserica un model lumii de astăzi care are imaginea pe care aţi prezentat-o, aşa încât lumea să imite modelul Bisericii, luat după modelul Preasfintei Treimi?

Răspuns (*Şt. Lupu*): Modelul pe care Sfânta Treime îl poate oferi este tocmai acela al unităţii în diversitate: aşa cum Sfânta Treime este un singur Dumnezeu în trei Persoane, la fel, în lumea în care noi trăim este una singură, deşi este constituită din mai multe persoane diferite între ele. Principiul care animă viaţa Preasfintei Treimi este iubirea, înţeleasă ca dăruire totală de sine celuilalt, şi acest model trebui să-l imităm în existenţa noastră concretă, acceptând diversitatea şi trăind în această dăruire de sine celuilalt. Practic, când Dumnezeu a creat lumea, a creat-o după natura sa, una în diversitate. Iar noi, în construirea societăţii noastre, trebuie să respectăm această natură pe care Dumnezeu a creat-o, pe de o parte, păstrând unitatea şi, în acelaşi timp, respectând diversitatea.

Întrebare (*W. Dancă*): În lumea în care trăim astăzi, marcată de neîncrederea faţă de raţiune, neîncredere faţă de conştiinţa care gândeşte,

marcată de o ruptură existenţială între individ şi societate - omul nu mai crede astăzi în autoritate şi, în general, în reprezentanţii comunităţii, fie politice, fie religioase - într-o lume în care totul este fragment, ce misiune are teologul? Cum se mai poate el călăuzi şi cum sunt considerate afirmaţiile sale? Cineva spunea că unii teologi din zilele noastre par că stau închişi într-o cameră, încearcă să gândească problemele lumii de afară şi îşi imaginează că la uşă toată lumea aşteaptă răspunsul lor. Dar când deschid uşa - stupoare: nu e nimeni! E valabilă această imagine în contextul european sau creştin?

Răspuns (*Şt. Lupu*): Pentru a răspunde la această întrebare, îmi vine în minte exemplul unui rabin care, trezindu-se într-o dimineaţă, a început să alerge pe străzile Ierusalimului şi să strige: „Am răspunsul, am răspunsul! Cine are întrebarea?” Misiunea teologiei este aceea de a comunica adevărurile credinţei în limbajul şi gândirea societăţii în care trăim. De aceea, cu un ochi, ea trebuie să privească la societatea în care trăieşte, iar cu celălalt, la tezaurul credinţei, pe care vrea să o trasmită. Dacă credinţa creştină este cea care mântuieşte omul şi-l duce la împlinire, rezultă că misiunea teologiei este importantă şi nu poate renunţa la datoria de a trasmite misterele de credinţă, şi în special misterul Preasfintei Treimi. Desigur, piedicile pe care le pune societatea de astăzi în calea trasmiterii credinţei sunt destul de mari. Cineva spunea că am prezentat societatea contemporană, postmodernă, în culori prea pesimiste. Nu este vorba atât de pesimism, cât de a constata situaţia de fapt: sunt multe lucruri pe care noi le considerăm că există, când, de fapt, ele nu mai există. Omul de astăzi se află ca într-o cădere liberă de la mare înălţime, şi probabil nu-şi va da seama de situaţia în care se află decât atunci când va ajunge jos. Atunci îşi va da seama că are nevoie de cineva care să-l ridice de jos, de un fundament pe care să-şi poată reconstrui existenţa. Ca teolog, mă gândesc că misiunea noastră este ca cea a unui părinte care îşi iubeşte fiul şi îi respectă libertatea de alegere. Chiar dacă o alegere greşită îl face pe fiu să umble pe drumuri greşite, părintele îl aşteaptă cu iubire, iar când fiul îşi va da seama de greşeala pe care a făcut-o, părintele îl primeşte din nou cu iubire în casa sa.

Întrebare (*M. Blaj, student*): În revistele de teologie din ultimul timp apar din ce în ce mai multe voci care susţin, ca reacţie la desuetudinea în care a căzut metafizica, o relectură a mesajului creştin în cheie hermeneutică. Credeţi că putem face o teologie în afara metafizicii?

Răspuns (*Şt. Lupu*): Nu cred că se poate face teologie creştină fără metafizică. Chiar dacă sunt mulţi care încearcă acest lucru, teologia fără metafizică este ca o casă fără fundament.

Întrebare (*Student*): Aţi vorbit mai devreme despre unitatea în diversitate. Vă întreb atunci, să fie sinodalitatea o reflecţie a lucrării şi activităţii Treimii? Şi atunci, dacă sinodalitatea este o reflecţie, cum se manifestă unitatea în simţire, în cuget şi în toate celelalte acte? În cazul lui *Filioque* poate fiecare să creadă orice?

Răspuns (*Şt. Lupu*): La baza sinodalităţii ecleziale se află misterul Sfânta Treime, ca unitate în diversitate. Acest principiu se reflectă în structura Bisericii. Pentru a reveni la partea a doua a întrebării, unitate în diversitate nu înseamnă unitate în eroare, o unitate în care fiecare poate să gândească orice. Iar cât priveşte adevărurile mântuirii, acestea trebuie să fie clare şi conforme cu Revelaţia. În cazul lui *Filioque*, aş dori doar să amintesc că, din partea Bisericii Catolice, Secretariatul pentru Promovarea Unităţii creştine a publicat în 1995 un document în care se arată că tradiţia occidentală şi cea orientală sunt complementare în ceea ce priveşte adevărul purcederii Sfântului Duh şi de la Fiul.

Întrebare (*N. Achimescu*): Având experienţa creştinismului apusean, în ce mod consideraţi că astăzi, creştinismul poate face faţă mentalităţii existente ca rezultat al secularizării, pentru că uneori introspecţia teologică nu este atât de folositoare pe cât ar fi, de exemplu, venirea cu un model al spiritualităţii creştine în contrapondere cu celelalte spiritualităţi, cum sunt cea islamică şi cea hindusă, care prind teren în Europa. În ce mod ne putem contrapune acestei spiritualităţi? Nu cred că printr-un dialog teologic, ci prin spiritualitatea noastră îi putem face pe

creştinii noştri să nu-şi mai plece urechea la aceste curente. Dumneavoastră ce credeţi?

Răspuns (*Şt. Lupu*): Multă lume este tentată de aceste curente, aleargă după nişte garanţii, pentru că ele exprimă o nelinişte profundă a omului care are nevoie de siguranţă. Arma cea mai bună pentru a contracara nu este construirea unui zid în jurul societăţii, ci de a-l vesti pe Isus Cristos prin cuvânt şi faptă, pornind de la cateheză, formând conştiinţele şi explicând oamenilor pe care-i avem în comunităţile noastre cine este acest Dumnezeu care mă iubeşte şi care mă cheamă la o comuniune cu sine. Acesta este adevărul care-l mântuieşte şi-l împlineşte pe om: Sfânta Treime.

Comentariu (*Gh. Popa*): Conferinţa pe care aţi prezentat-o pune două probleme esenţiale pentru ceea ce facem acum şi pentru ceea ce vom face în continuare şi anume: dialogul nostru cu o mentalitate postmodernă. Una din caracteristicile principale ale postmodernităţii e că omul modern nu acceptă ideea că noi, ca oameni, avem acces la origine, iar Sfânta Treime este originea întregii creaţii. Este foarte greu să vorbim omului de astăzi în termeni raţionalişti sau pe calea argumentelor strict scolastice despre Sfânta Treime. A doua problemă pe care o pune conferinţa pe care aţi prezentat-o este tocmai problema dialogului interteologic dintre cele două tradiţii. Diagnosticul pe care l-aţi pus modernităţii este un diagnostic precis şi, în acelaşi timp, aţi subliniat faptul că în cadrul postmodernităţii s-a trecut de la monolitismul perioadei iluministe la pluralismul hermenutic, existenţial şi mental al omului postmodern. Problema teologică care se pune şi pe care aţi propus-o în continuare este în ce măsură teologia însăşi, printr-o viziune monolitică uneori asupra existenţei, a condus la secularizare şi la pluralismul postmodern şi în ce măsură astăzi, ca teologi, plecând de la Sfânta Treime, putem propune modelul pe care l-aţi propus, modelul de comuniune al Sfintei Treimi omului modern. Cred că concluzia pe care aţi făcut-o este foarte clară: este greu să vorbim despre Sfânta Treime omului modern, dar credibilitatea discursului nostru s-ar putea construii plecând de la un mod de a trăi în conformitate cu Sfânta Treime. De aceea, din punct de vedere

teologic, am apreciat că, pe de o parte, trebuie să depăşim pe plan teologic teocentrismul şi, pe de altă parte, exagerarea unei perspective ontologice asupra unităţii. Această perspectivă ontologică ar putea să izvorască dintr-o anumită concentrare cristologică în cadrul discursului teologic. N-am văzut o subliniere clară asupra rolului pneumatologiei în abordarea acestei probleme. În concluzie, aş vrea să vă întreb în ce măsură dialogul nostru, plecând de la dogma Sfintei Treimi, ar putea să continue în viitor, doar pe plan strict teologic? Care ar fi aspectele pe care ar trebui să le abordăm în continuare?

Răspuns (*Şt. Lupu*): Ţinând cont de temele discutate până în prezent, cred că viitoarea întâlnire ar putea avea ca temă Biserica sau Euharistia.

Întrebare (*N. Chifăr*): De ce nu au avut priză la Roma nici arianismul, nici, în general, celelalte erezii? Pentru ce a preferat liturgia romană formula *Pater et Filius et Spiritus Sanctus*?

Răspuns (*Cl. Dumea*): Răspund foarte simplu: deoarece acolo era Episcopul Romei, apărătorul credinţei. În ceea ce priveşte a doua întrebare, trebuie să vedem faptul că în Orient şi în Occident nu era numai formula *a Patre per Filium in Spiritu Sancto*, mai era şi formula doxologică *Patri et Filio et Spiritui Sancto*. Sfântul Vasile cel Mare, care a lansat noua formulă trinitară *et... et...* scrie clar că această formulă funcţiona şi la ei. În Orient s-a impus, după Vasile cel Mare această formă *et... et...*, pentru a scoate în evidenţă divinitatea şi egalitatea celor trei Persoane divine. Iar Roma a făcut acest lucru din solidaritate cu Orientul, pentru a afirma credinţa adevărată, că Fiul nu este subordonat Tatălui, că Duhul Sfânt este egal cu celelalte două Persoane divine. Aici, credinţa şi liturgia sunt de nedespărţit. Credinţa se reflectă în liturgie.

Întrebare (*Student*): De ce liturgia nu a preluat imaginea triunghiului în ilustrarea tainei Sfintei Treimi?

Răspuns (*Cl. Dumea*): Dacă nu este imaginea triunghiului în Sfânta Scriptură, e evident că nu a preluat această imagine nici liturgia. Aceasta

este formularea trinitară în Noul Testament şi de sus în jos şi de jos în sus: *a Patre per Filium in Spiritu Sancto* şi *ad Patrem per Filium in Spiritu Sancto*, de aceea, liturgia reflectă exact formularea Sfintei Scripturi.

Întrebare (*Student*): De ce liturgia evidenţiază lucrările *ad extra* ale Sfintei Treimi în detrimentul aspectului ei ontologic?

Răspuns (*Cl. Dumea*): Liturgia, ca şi Sfânta Scriptură, evidenţiază acţiunile *ad extra*: fiecare Persoană în acţiune, în lucrarea de mântuire; aspectul ontologic, al naturii unice, nu este negat, dar nici nu vine pe primul plan, ci pe prim plan vin acţiunile fiecărei Persoane în lucrarea de mântuire în intervenţiile *ad extra*. Abia cu disputele ariane e scos în evidenţă şi aspectul ontologic, metafizic, intratrinitar al unităţii de natură. Liturgia celebrează aceste acţiuni, în primul rând *ad extra* şi apoi, din secolul al IV-lea, se scoate în evidenţă şi ceea ce era lăsat pe planul al doilea anterior, unitatea naturii.

Întrebare (*Student*): Există în Sfânta Scriptură sau în crezul niceno-constantinopolitan expresia *Filioque*?

Răspuns (*Cl. Dumea*): Expresia *Filioque* nu există în Sfânta Scriptură, aşa cum nu există nici expresia *Sfânta Treime*. Până în secolul al XI-lea, în crez, în liturgia romană nu a fost acest adaos; poate să lipsească şi în continuare, fără a se nega în esenţă credinţa noastră în *Filioque*. Papii s-au opus foarte mult introducerii în liturgie a acestui adaos la Crez. Au fost împăraţii romano-germani care au impus cu forţa la Roma acest adaos. De altfel, pot să ilustrez ceea ce am spus, că Biserica nu cere cu orice preţ să se spună în crez la liturgie acest adaos e faptul că toate Bisericile unite, când au făcut unirea cu Roma au primit acest drept, de a nu rosti *Filioque* la sfânta Liturghie. Greco-catolicii ucraineni sau cei de la noi, din Ardeal, nu sunt obligaţi să spună *Filioque* la crez, ceea ce nu înseamnă că ei nu acceptă doctrina catolică.

Întrebare (*N. Achimescu*): Aţi folosit expresia: „Fiul, prin Duhul Sfânt, în Tatăl”. De ce în acest raport Fiul este pus în centru? Când, după cum ştim, în raportul trinitar, Tatăl este în centrul acestei relaţii? Nu apare un subordinaţionism, o relativizare a Duhului în relaţia trinitară, ajungând să fie subordonat celorlalte două Persoane?

Răspuns (*Cl. Dumea*): Înainte de toate, nu este vorba de o raţionalizare, ci de o influenţă a scolasticii. Liturgia nu s-a inventat în Evul Mediu, când a apărut scolastica, ea a existat dintotdeauna. A existat şi în Orient, a existat şi în Occident, mai mult sau mai puţin în aceeaşi formulare. Deci, noi nu raţionalizăm, ci, având în vedere natura umană care nu se poate exprima decât succesiv, ne adresăm în ordine Tatălui, apoi Fiului, apoi Duhului Sfânt. De aceea apare această ordine, dar aceasta nu înseamnă că nu presupunem că este un singur Dumnezeu prezent în tot ceea ce se săvârşeşte de către cele trei Persoane; există o singură natură, deşi fiecare Persoană are propriile sale atribute. Acest lucru rămâne pe planul al doilea, nu pentru că nu am crede lucrul acesta, dar când ne exprimăm, o facem în felul acesta succesiv: Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt. Nu este, aşadar, o raţionalizare, ci o imitare în liturgie a Sfintei Scripturi.

Comentariu (*Gh. Popa*): Precizarea că liturgia a fost înainte de scolastică este importantă, fiindcă avem nevoie de o transpunere a noastră în prezenţa lui Dumnezeu-Treime dar, în acelaşi timp, avem nevoie şi de clarificări conceptuale. De aceea, în cadrul unor conferinţe academice şi al unor comunicări ştiinţifice avem nevoie şi de această sensibilitate liturgică, dar şi de clarificările conceptuale, pentru că mintea se uneşte cu inima, iar toţi Sfinţii Părinţi şi în Răsărit şi în Apus spun că Dumnezeu se descoperă în minte, iar mintea coboară în inimă. De aceea, trebuie să avem în vedere această relaţie: şi scolastica este necesară, iar în cadrul teologiei academice mi se pare uneori că prioritate o are tocmai exerciţiul intelectual, trecând, desigur, prin experienţa liturgică.

Întrebare (*W. Dancă*): Vă mulţumesc pentru această conferinţă şi îndeosebi pentru insistenţa asupra actului împărtăşirii cu trupul şi sângele Domnului Isus Cristos, ca şi culme a comuniunii cu Persoanele Sfintei Treimi: această conştiinţă se află şi în liturgia Bisericii Catolice. M-am ocupat mai mult de Sfântul Augustin pentru acest simpozion şi am descoperit două sau trei icoane realizate în sec. XIV - XVI, care-l reprezintă pe Sfântul Augustin la altar cu ostia pe care o ţine în mână şi cu privirea îndreptată dincolo de altar, unde vede un soare strălucitor - de fapt, este cealaltă ostie, a Sfintei Treimi, cu trei chipuri în ea. O altă icoană îl reprezintă pe Sfântul Augustin meditând asupra Sfintei Treimi. Aici Dumnezeu Tatăl este tânăr, nu e în vârstă, aşa cum suntem noi obişnuiţi să-l vedem, cu ambele mâini ţine cele două capete orizontale ale crucii, iar deasupra crucii pe care este răstignit Isus se odihneşte un porumbel, care-l simbolizează pe Duhul Sfânt. Sfântul Augustin priveşte cu tâlc la această imagine a Sfintei Treimi şi îşi deschide inima: ceea ce vede cu ochii, se vede şi în inima lui. Întrebarea pe care voiam să v-o pun este următoarea: în viaţa creştinilor laici ortodocşi - laic neînsemnând duşman al Bisericii! -, cum se concretizează această trăire a comuniunii cu Sfânta Treime în afara liturgiei? Sunt ceva gesturi concrete în acest sens? Folclorul, etnografia vorbesc despre această credinţă?

Răspuns (*V. Sava*): Nu m-aş referi la folclor, ci la manifestările concrete ale credincioşilor noştri, ca dovezi ale credinţei lor. Acestea se întemeiază pe Sfânta Evanghelie. Când Domnul Cristos i-a văzut pe cei patru bărbaţi purtându-l pe paralitic şi lăsându-l în casa unde se afla el, prin spărtura făcută prin acoperiş, Mântuitorul i-a lăudat *văzând* credinţa lor, ceea ce înseamnă că credinţa este o realitate *care se vede*, nu numai o realitate strict teologică. Ea se concretizează prin fapte. Noul Testament accentuează această idee când spune că credinţa fără fapte este moartă. Mergând mai departe, putem să spunem că orice manifestare duhovnicească a credinciosului este o manifestare izvorâtă din credinţa lui: el doreşte să intre în comuniune cu Dumnezeu cel în Treime în care crede, prin faptele creştineşti pe care le săvârşeşte, din care o parte sunt menţionate în evanghelia după Matei şi prezentate nouă de Mântuitorul drept criterii ale Judecăţii celei din Urmă.

Întrebare (*W. Dancă*): Ce semnificaţie au troiţele aflate la răscrucile drumurilor, peste tot în ţară? Şi la mine în sat, pe vârful cel mai înalt al unor coline, sunt trei cruci. Acest lucru înseamnă ceva...

Răspuns (*V. Sava*): Creştinul îşi face semnul crucii când trece pe lângă biserică, la începutul şi sfârşitul lucrului, când îşi pune un gând bun, toate acestea sunt mărturii concrete ale credinţei.

Întrebare (*Cl. Dumea*): Presupun că imnul *Lumină lină* din liturgia ortodoxă, e traducerea imnului *Phos hilaron* din greceşte. Am înţeles bine din conferinţa dumneavoastră că acest imn a apărut în liturgia ortodoxă în perioada de confruntare cu arianismul?

Răspuns (*V. Sava*): El a fost alcătuit în această perioadă şi a pătruns în cult ceva mai târziu, la sfârşitul secolului al VI-lea cu Ioan Moschos, iar Sfântul Sofronie, viitorul patriarh al Ierusalimului, l-a menţionat în descrierea rânduielii vecerniei. Există şi alte documente, din secolul al IV-lea, în care imnul este citat, între alţii, de Sfântul Vasile cel Mare, care îl numeşte „cântare veche”. Acest lucru i-a determinat pe unii liturgişti să afirmă că ar fi fost alcătuit în secolele II-III.

Comentariu (*Cl. Dumea*): Sfântul Vasile cel Mare a fost acuzat că a schimbat formularea rugăciunii din *a Patre, per Filium in Spiritu Sancto* cu *Pater et Filius et Spiritus Sanctus* şi atunci Sfântul Vasile aduce ca argument acest imn: „n-am inventat eu această formulare, ci există, de pildă, în imnul *Phos hilaron*, care este formulat de la început cu *et... et...* nu *a... per... in...* şi, într-adevăr, afirmă că este foarte vechi deci nu cred că a apărut în această perioadă de antagonism cu arianii.Este foarte probabil că este o continuare, o încreştinare a imnului de la aprinderea luminii seara din iudaism - *lucernarium* (aprinderea luminii) -, este cântarea luminii. O reminescenţă a acestui rit al luminii este celebrarea luminii din noaptea de Paşti, prezentă şi în ritul romano-catolic.

Întrebare (*N. Achimescu*): Întrebarea mea este mai pragmatică: într-un colegiu din străinătate al aşa-numitei High Church (anglicane), foarte

apropiată ca rit de cea catolică, a fost invitat un mare teolog din Germania să ţină o conferinţă despre Sfânta Treime şi liturghie. A vorbit admirabil despre unitatea în jurul potirului, a făcut referiri la frumuseţile ortodoxiei către studenţii anglicani, iar a doua zi, la liturghie nu ne-am împărtăşit nici el şi nici noi, cei doi preoţi ortodocşi prezenţi. Se poate, profitând de prezenţa profesorilor de la Institutul Romano-Catolic, să se facă o precizare a motivelor şi din partea ortodoxă şi din partea catolică pentru care nu practicăm intercomuniunea, nu mă refer la protestanţi, dar, cel puţin, cu Biserica Anglicană? A doua întrebare este cum vedem noi din punct de vedere teologic căsătoria, care este taina iubirii şi care, în momentul de faţă, în contextul contemporan, se vorbeşte foarte mult de problema confesiunii, deoarece sunt tot mai dese solicitările de căsătorie între tineri aparţinând credinţelor creştine diferite.

Răspuns (*V. Sava*): Comuniunea în credinţă trebuie să preceadă comuniunea sacramentală. Este o problemă foarte delicată, ea nu a apărut acum şi nu se va rezolva acum nici în viitorul foarte apropiat. La această întrebare trebuie să răspundă mai întâi dogmatiştii şi după aceea liturgiştii. A doua întrebare este, într-adevăr, legată de o realitate foarte des întâlnită de către fiecare preot de parohie: mai ales la oraşe, dar şi în sate, unde populaţia este mixtă. Atitudinea Bisericii Ortodoxe este foarte variată, de la a răspunde printr-un *nu* tranşant dorinţei a doi tineri, unul ortodox şi altul romano-catolic de a se căsători, şi până la a face acest pogorământ, ţinându-se cont de faptul că atât Biserica Ortodoxă, cât şi în cea Romano-Catolică recunosc caracterul de taină al căsătoriei, aşa încât, fiecare Biserică locală ortodoxă lasă decizia Sinodului Bisericii ortodoxe din care face parte, iar în Biserica Ortodoxă română se manifestă destulă deschidere faţă de acest subiect.

Întrebare (*Cl. Dumea*): Aş dori să completez prima întrebare: într-adevăr, comuniunea sacramentală, mai ales euharistia, presupune comuniunea deplină şi în credinţă şi în disciplină. Biserica noastră catolică, în urma Conciliului Vatican II, în anumite situaţii, permite atât catolicilor să primească euharistia, spovada şi ungerea bolnavilor de la preoţi orientali, nu numai ortodocşi, indiferent de rit, şi invers, orientalii

să primească, în anumite cazuri speciale, cu anumite condiţii aceste sacramente. În ceea ce priveşte comuniunea cu anglicanii, adică împărtăşirea la acelaşi potir, trebuie văzut ce se bea la anglicani din potir: e trupul, e sângele Domnului? Fiindcă ei nu au euharistia, nu au preoţia, deci nu este vorba de a te împărtăşi la ei cu trupul şi sângele Domnului. Nu poate exista o comuniune sacramentală cu anglicanii şi cu protestanţii. La a doua problemă, aş pune eu întrebarea: în Biserica Ortodoxă există cununie mixtă între un ortodox şi un neortodox? Am citit într-un manual de liturgică în care se spunea clar - era vorba de o hotărâre a Sinodului - că nu există căsătorie mixtă şi atunci, automat, cine se căsătoreşte în Biserica Ortodoxă, îmbrăţişează credinţa ortodoxă. La noi este această formă: catolicul rămâne catolic, ortodoxul, dacă vrea, rămâne ortodox. Se pot căsători fără a se presupune că ortodoxul trece la Biserica Catolică. Invers, e valabil?

Răspuns (*V. Sava*): Nu există o rânduială specială a liturghiei în acest sens, care să fie oficiată în aceste cazuri speciale. De aceea, fiecare Biserică locală urmează rânduiala stabilită de autoritatea bisericească, de Sinodul Bisericii din care face parte. Desigur, în Biserica Ortodoxă Română, cel care doreşte să primească taina cununiei, nefiind ortodox, trebuie să facă gestul trecerii, însuşirii, cel puţin formale, a credinţei celuilalt.

Comentariu (*Cl. Dumea*): Practic nu există căsătorie mixtă, deşi de recunoscut, ne recunoaştem valabilitatea sacramentelor. Noi recunoaştem valabilitatea tuturor sacramentelor Bisericii Ortodoxe şi invers, cel puţin teoretic, se consideră din partea Bisericii Ortodoxe că la catolici toate sacramentele sunt valabile.

Comentariu (*Gh. Popa*): Întrebarea pe care a pus-o colegul are o finalitate practică şi, într-adevăr, căsătoriile mixte sunt o provocare de viitor pentru toate Bisericile creştine, mai ales în contextul acestei deschideri. În acelaşi timp, trebuie să precizăm că în cadrul Bisericii Ortodoxe există o unitate de cult, drept canonic şi învăţătura de credinţă şi atunci când se ia o decizie la acest nivel trebuie să se întâlnească

sinodul panortodox şi să ia o hotărâre valabilă, ca să fie un punct de vedere clar pentru toate Bisericile ortodoxe locale. Problema aceasta nu s-a discutat încă, deşi există situaţii în care se practică, dar nu s-a luat o decizie formală la nivel panortodox. Cred că şi în Grecia şi în Occident sunt foarte multe căsătorii mixte. Eu am întâlnit situaţii în care au fost crize foarte grave pentru că un preot de o parte sau de alta nu a încercat să înţeleagă relaţia profundă care există între doi tineri.

Întrebare (*Student*): Există vreo directivă din partea Bisericii Catolice după care copiii rezultaţi din căsătorii mixte încheiate la catolici să fie botezaţi catolic?

Răspuns (*Cl. Dumea*): Este dispoziţia Dreptului Canonic. Este angajamentul părţii necatolice: copiii care vor veni vor fi botezaţi în religia catolică.

Întrebare (*N. Achimescu*): Vorbind de mărturia Bisericii în faţa societăţii, mesajul pe care Biserica îl transmite acesteia, fie că e vorba de mesajul treimic, fie că e vorba de un alt mesaj, credeţi că va avea un efect pozitiv dacă Biserica iese din structurile ei tradiţionale, iese în afară? Asistăm la o Biserică pe roţi, pe malul mării, la ştrand sau în alte locuri, sau o Biserică pe o şalupă sau pe un cablu care urcă pe vârful muntelui, credeţi că aceasta este o posibilitate ca Biserica să dea mărturie omului modern sau trebuie să rămână totuşi în forma ei tradiţională şi să îl cheme pe omul modern din nou la ea, în cadrul ei intim?

Răspuns (*L. Farcaş*): Dacă ar fi să ne referim la toate formele posibile unde s-ar putea muta Biserica, dacă mă întrebaţi pe mine, îmi place să mă plimb cu barca, dar îmi convine să locuiesc mai degrabă într-o colibă, decât în barcă: vine furtuna, se mişcă valurile... Eu prefer o colibă, e mai sigură decât barca. Am numit trei categorii specifice documentelor Conciliului Vatican II, mai ales *Lumen gentium*, unde se încearcă o înţelegere a Bisericii şi sunt cei trei termeni: *casă* a lui Dumnezeu, *popor* al lui Dumnezeu (o familie) şi *comunitate*. Lucrul acesta nu se poate face fără o casă, fără o familie ş.a.m.d. Convingerea mea este că Biserica nu

trebuie să se împrăştie prin parcări, la ştrand sau în altă parte, Biserica poate că ar trebui să-şi facă o autoverificare - costă cam scump astăzi, însă, o astfel de reînnoire este necesară -, în sensul că într-o biserică, luăm imaginea aceasta de clădire, sunt foarte multe elemente care sunt legate de timp. Mai ales, sunt elemente de decor care nici nu rezistă în timp şi diferă de la o cultură la alta. Acestea trebuie să le verificăm, să le schimbăm pe ici, pe colo, culoarea, conţinutul ş.a.m.d. Uneori, trebuie să dăm toată tencuiala jos, să vedem care este structura, cum a fost zidită biserica înainte, care este fundamentul, care sunt coloanele, care sunt arcadele de susţinere, dacă rezistă mai departe. După aceea, putem să venim cu elementele de decor care aduc şi dimensiunea estetică. Asta trebuie să facă Biserica: mai întâi să-şi repare propria casă, înainte de a da recomandări ce să facă primăria.

Întrebare (*Gh. Petraru*): Cred că o teză misiologică spune că Biserica evanghelizează şi este evanghelizată. Când evanghelizează, Biserica oferă învăţătura şi tezaurul ei de norme morale, de viaţă spirituală dar, în acelaşi timp, învaţă ceva de la lume. În acest proces de adaptare, cât renunţă Biserica la ce are şi cât de mult ia de la cei de la care aşteaptă să fie evanghelizaţi?

Răspuns (*L. Farcaş*): Cred că este foarte greu să stabilim un procentaj matematic. Efortul Bisericii este acela ca, prin oamenii proprii ai evanghelizării, care pregătesc materialul, să înţeleagă bine rezultatele ştiinţelor din lume, pentru care Biserica recomandă actualmente o autonomie, ceea ce nu a prea fost înainte şi, în acelaşi timp, îi invită urgent pe laici să ducă la îmbogăţirea preoţilor şi a episcopilor, inclusiv a Sfântului Părinte: şi el învaţă de la laici. Apoi, se urmăreşte o unitate între credinţă şi raţiune şi o unitate în efortul Bisericii şi efortul ştiinţelor. Până la urmă, fiecare pe drumul său, slujeşte realizării Împărăţiei cerurilor. Locul cel mai important al dialogului cu toate ştiinţele recunoscute este teologia morală. Aceasta dialoghează cu ştiinţele teologice şi cu cele umane: biologia, medicina, toate ştiinţele umane.

Întrebare (*G. Ivan, student*): În măsura în care Biserica este structurată asemenea societăţii civile, aşa cum aţi spus, pe membri sau pe indivizi, există o elită în cadrul creştinilor şi, dacă există, trebuie sau nu încurajată sau ne place să păstrăm ceva omogen şi bun?

Răspuns (*L. Farcaş*): În măsura în care Biserica este structurată după modele din societatea civilă, aceste modele sunt supuse şi schimbării, transformării, dar o schimbare nu înseamnă întotdeauna o degradare: este şi şansa unei înnoiri, şansa de a merge mai departe, iar fenomenul elitei trebuie mărturisit oricum. Sfântul Paul avertizează că avem oameni slabi care trebuie duşi de alţii. Este vorba şi de un număr, poate destul de mare în Biserică, care aşteaptă să fie traşi sau împinşi şi Biserica are nevoie întotdeauna de o elită, ca în orice formă de cultură şi de civilizaţie. Trebuie să ai specialişti care să te tragă în faţă. Problema este să vină şi ei, nu să-i tragă pe specialişti înapoi.

Întrebare (*W. Dancă*): Acest efort de reînnoire şi împrospătare a Bisericii în cadrul Bisercii Catolice, de la Conciliul Vatican II s-a pus într-o formă de program, pentru toată Biserica Catolică. Ştim ce înseamnă această reînnoire: revenirea la izvoare, la Sfânta Scriptură, la sfinţii părinţi, la tradiţia apostolică. Desigur că împrospătarea aceasta implică nişte consecinţe în plan moral, social, concret. Pe de altă parte, există o legătură strânsă între cultură şi religie, între ţesutul social, limbajul, istoria acelor locuri şi Biserica locală. Cum se poate actualiza acest efort de reînnoire a Bisericii, propus la nivel universal, pentru catolicii din România, din moment ce dependenţa lor de cultura românească este evidentă, nu mai spun de ţesutul social, economic, moral ş.a.m.d. Nu vreau să insinuez aici că perspectiva relativistă asupra societăţii se datorează numai Bisericii Ortodoxe care este majoritară în România, dar totuşi ... Am văzut cum în Italia Bisericile minoritare sunt mai dinamice, pe când cele majoritare comunică mai greu de sus în jos sau de jos în sus adevărurile în care cred toţi membrii Bisericii. Având în vedere situaţia de fapt a catolicilor din România, care într-un anumit fel sunt şi ortodocşi, cum pot ei aplica programul de reînnoire de la Vatican al II-lea?

Răspuns (*L. Farcaş*): Cred că în primul rând, trebuie să avem o imagine despre Biserică pe care am subliniat-o chiar la început, pentru că ea se află într-un proces dinamic. Ea este şi devine; este dimensiunea eshatologică: a început să fie, dar încă nu este ceea ce ar trebui să ajungă la sfârşit. Aceasta pentru a nu avea o imagine falsă, după care nu mai avem nimic de schimbat, noi suntem aici totul. Şi o Biserică minoritară ca număr poate să aibă ispita aceasta de mândrie: noi suntem superiori. Mi-aduc aminte că atunci când eram mic, mergeam prin grădină şi aruncam tot felul de buruieni în terenul vecin. Ce-i drept, aparţinea CAP-ului, dar îl lucrau credincioşii din satul vecin care erau ortodocşi. Astăzi n-aş mai face lucrul acesta. Era un sentiment de superioritate, cu siguranţă întâlnit şi la ortodocşi. Trebuie să depăşim această mentalitate că noi am ajuns deja undeva şi ne permitem luxul de a nu face prea mult. O formă concretă de reînnoire e dată de criteriile după care sunt formaţi preoţii în seminar. Cred că Biserica Ortodoxă este convinsă de acest factor, pentru că preoţii sunt agenţii nr. 1 în mijlocul credincioşilor. Apoi, este capacitatea acestor preoţi de a mobiliza credincioşii pentru cauza împărăţiei cerurilor prin evanghelizare - cateheză biblică - şi prin motivarea diaconiei evanghelice. Aici, Biserica Ortodoxă are mai puţină experienţă, dar, în ultimii patru-cinci ani, sunt eforturi destul de susţinute şi în acest domeniu social. Dacă acest fenomen este real, ospitalitatea românească este un atu în plus pentru raţiunea evangheilei.

Întrebare (*Gh. Popa*): Afirmaţia că Biserica Catolică din România este dependentă de cultura românească şi că în spaţiul acestei culturi nu există un dinamism al eticii sociale, mi se pare destul de provocatoare. Nici în alte ţări postcomuniste nu s-a observat acest dinamism etic. Aş mai vrea să subliniez că dinamismul pentru crearea unor valori civilizatoare în spaţiul occidental a început o dată cu Reforma. De aceea, majoritatea cercetătorilor consideră că modernitatea a început o dată cu Renaşterea şi Reforma şi, ca atare, astăzi asistăm la faptul că ţările protestante au creat civilizaţie şi bogăţie. Există o polarizare a unor mentalităţi şi a unor puncte de vedere în care se exprimă un anumit mod de a face teologia şi un anumit mod de a privi realitatea Bisericii în dialogul ei cu lumea.

Apoi, aţi vorbit despre pregătirea laicilor pentru diferite posturi sociale, despre conceptul de societate civilă, pentru noi nu este un concept străin, pentru că îl întâlnim şi în primele secole creştine, unde se făcea distincţia între cetăţean şi creştin, deşi ultimii erau şi cetăţeni ai statului. Faptul că astăzi se pune accent pe societatea civilă nu e o consecinţă a faptului că s-a manifestat în spaţiul nostru eclezial o intoleranţă faţă de aceste iniţiative. Nu cumva a fost o perioadă în care Biserica a fost intolerantă faţă de aceste libertăţi pe care societatea civilă le-a pus în evidenţă? Nu cumva discursul pe care ni l-aţi prezentat este resimţit de societatea civilă ca un discurs oarecum prea obiectivant şi care instrumentalizează?

Răspuns (*L. Farcaş*): Am ascultat dimineaţă un interviu cu un candidat la postul de primar aici la Iaşi. Nu mai ştiu care părinte era prezent, dar acesta vorbea despre reglementarea situaţiei târgului de animale din drumul spre mănăstire. „Problema asta cu Biserica, cu religia este o chestie personală, noi o respectăm, dar nu e problema noastră...” Mie mi se pare că este o greşeală, cred că este o formă de comunism uşor actualizat, adaptat zilelor noastre. În învăţătura sa, Biserica Catolică reclamă dreptul de a se amesteca în treburile publice pentru că treaba publică priveşte persoana integră umană: omul este dependent de factorul social şi atunci acesta din urmă este responsabil şi Biserica are misiunea de a-l pregăti pentru acest factor social. Atunci când Biserica nu intervine, lucrurile merg destul de grav. Aceasta nu înseamnă că Biserica aserveşte aceste organizaţii, ar fi mai grav dacă le-ar aservi sau ar lucra în legătură cu structurile de sus. În acest caz, de fiecare dată pierde Biserica. În acest sens, la noi, doctrina socială a Bisericii este destul de greu de primit. Dacă vorbim de tranziţie, toată lumea vrea tranziţie, dar fără schimbare. Ori, Biserica dacă trebuie să se amestece prin mandatul ei trebuie să spună că schimbarea începe cu convertirea inimii. Oare câţi comunişti care astăzi predau religia s-au convertit în inimă?

Comentariu (*A. Perera*): Aţi făcut o critică a programului „Surprize, surprize!”. Eu mă gândeam la două lucruri: în evanghelie, ucenicii îi spun lui Isus că şi alţii scot diavoli în numele său. Isus le-a spus „Cine nu este

împotriva mea este cu mine”. Dacă printr-o emisiune sau alta de televiziune se promovează anumite valori umane, ca generozitatea, într-ajutorarea etc.; ar trebui să nu fim prea duri cu aceste mijloace, chiar dacă cei care le promovează nu sunt întotdeauna cinstiţi. Mi se pare că dacă anumite programe au succes la public şi o fac într-un mod demn, s-ar putea ca noi să avem de învăţat din aceasta. Sunt de acord cu pozţia dumneavoastră faţă de situaţia din fotbal şi dau ca exemplu meciul de fotbal dintre Valencia şi Barcelona, din cupele europene. Înainte de meci, unul din conducătorii clubului din Barcelona s-a dus la sanctuarul Maicii Domnului de la Monserrat şi s-a rugat Sfintei Fecioare pentru ca echipa sa să câştige. Rivalul său s-a dus la sanctuarul Maicii Domnului de los Amparados (a celor părăsiţi) şi a făcut o rugăciune similară. Acum, ce să facă Maica Domnului? Importante nu sunt semnele religioase, ci dispoziţiile care se arată în fotbal: banii cu care se cumpără şi se vând jucătorii sunt lucruri anticreştine. Schimbarea în bine în fotbal nu constă în introducerea acestor elemente religioase, ci în a schimba valorile.

Răspuns (*L. Farcaş*): Comentariul meu asupra celor două scene se referă la modul în care o astfel de emisiune nu-l conduce pe om mai departe în drumul său spre Dumnezeu, ci-l menţine undeva pe cale sau îl trage înapoi, lucru cu care nu sunt de acord. În ceea ce priveşte al doilea exemplu, cred că sunt domenii de strictă specialitate. Să nu amestecăm spaţiul sacru cu profanul, pentru că iese un mişmaş.

Concluzii (*Gh. Popa*): Am receptat acest seminar şi acest colocviu într-un mod pozitiv şi, în acelaşi timp, cu multă speranţă, pentru viitor. Problemele de fond care mi se pare că s-au pus şi care, probabil, se vor pune în continuare, constau în relaţia dintre identitate şi alteritate şi am înţeles că identitatea noastră creştină nu trebuie să fie nici exclusivistă, dar nici inclusivistă sau integristă, ci identitatea noastră trebuie să fie deschisă, putând-o defini ca pe o identitate comunitară şi personalistă, după modelul comuniunii dintre Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt. În ceea ce priveşte percepţia alterităţii, trebuie abordată nu la nivel strict conceptual, ci la nivelul unor experienţe existenţiale. Din perspectiva teologiei spirituale, percepţia alterităţii depinde, de fapt, de modul în care fiecare

dintre noi percepe alteritatea radicală a lui Dumnezeu Treime. Şi această alteritate radicală s-a manifestat în istorie într-un mod smerit prin kenoza Fiului întrupat. De aceea, smerenia nu se identifică cu umilinţa, ci cu demnitatea autentică a creştinului, iar discursul nostru teologic, parafrazându-l pe Sfântul Ioan Botezătorul, trebuie să-şi asume experienţa acestuia, în aceea că el (Dumnezeu) trebuie să crească şi noi trebuie să ne micşorăm, adică Dumnezeu Treime trebuie să fie centrul în jurul căruia gravitează discursul şi existenţa noastră şi tocmai prin această micşorare ne dobândim adevărata noastră măreţie, pentru că este vorba de participarea la dimensiunea smerită a iubirii răstignite a Mântuitorului.

Concluzii (*N. Achimescu*): Doresc să aduc cuvântul de salut şi mulţumirile ÎPS Daniel pentru prezenţa şi contribuţia celor care au participat la acest seminar organizat pentru prima dată în cadrul Facultăţii de Teologie Ortodoxă, cu participarea colegilor noştri de la Institutul Teologic Romano-Catolic. Înalt Prea Sfinţia Sa binecuvântează încheierea acestui seminar şi îşi exprimă speranţa că aceste colaborări vor continua în viitor, în special având în vedere faptul că suntem două instituţii de învăţământ superior teologic care încercăm să ne aducem contribuţia noastră smerită la acelaşi scop - ca odată, mai devreme sau mai târziu, toţi să fim una.

Concluzii (*W. Dancă*): Remarc noutatea acestei întâlniri: ea se organizează pentru prima dată în cadrul Facultăţii de Teologie Ortodoxă. Întâlnirile noastre durează deja de doi ani, ne-am întâlnit de patru ori, aceasta este a cincea întâlnire dintre Institutul Catolic şi Facultatea de Teologie Ortodoxă. Este un lucru promiţător, de bun augur. Aşa ne putem cunoaşte mai bine şi ţin foarte mult la acest aspect, pentru a elimina problemele, imaginile false pe care le avem unii despre ceilalţi, pentru că aici se joacă problema unităţii: să ai încredere în celălalt, dar, pentru aceasta, mai întâi trebuie să faci puţină curăţenie.

Al doilea aspect îl reprezintă tema colocviului - credinţa creştină în Sfânta Treime - diferit abordată de către profesorii celor două instituţii

de învăţământ teologic din Iaşi, dar nu în opoziţie, ci complementar. Acest lucru revelează un aspect şi anume că Biserica primului mileniu, dar şi cea din al doilea mileniu se regăseşte în această credinţă comună în Sfânta Treime. Diferenţe există la nivel de formulare, de reprezentare, însă trăirea acestei comuniuni cu Sfânta Treime este aceeaşi şi în Biserica Catolică şi în Biserica Ortodoxă.

Aş mai sublinia încă un aspect: timp de două zile, faptul de a fi fost aici împreună parcă ne-a dat mai mult curaj să visăm visul lui Dumnezeu, ca toţi să fie una. Când cineva visează de unul singur, visul său rămâne un simplu vis. Dar când o sută, două sute, 20 de milioane visează împreună, visul lor poate fi realitate.

INEDIT

DORINŢA DE UNIRE A BISERICILOR LA MITROPOLITUL ORTODOX VISARION PUIU

În nr. 2 al revistei „Dialog teologic” din 1998 (pp. 233-244), mons. Anton Despinescu a publicat un articol intitulat „Mitropolitul Visarion Puiu. Un ierarh român luminat”, comentând un dosar cuprinzând 60 de pagini referitoare la personalitatea mitropolitului Visarion Puiu pe care Episcopia Catolică de Iaşi l-a primit de la Institutul Don Calabria, Abbazia Maguzzano - Italia.

În continuare, prezentăm pentru prima dată în traducere românească patru scrisori din corespondenţa mitropolitului Visarion Puiu cu fondatorul Don Calabria al Institutului care îi poartă numele, comunicatul de presă de la Radio România prin care se face cunoscută caterisirea mitropolitului Visarion şi, în fine, scrisoarea adresată Patriarhatului Moscovei de către înaltul ierarh al Bisericii Ortodoxe Române. Pentru înţelegerea corectă a informaţiillor din aceste documente, recomandăm integrarea lor cu cele scrise de mons. Anton Despinescu în articolul menţionat mai sus.

Traducerea s-a făcut după fotocopia originalului manuscriselor pe care le deţinem în arhiva noastră. În afară de comunicatul de ştiri de la Radio România, care este în limba franceză, celelalte documente de corespondenţă sunt scrise în limba italiană.

1) Abbazia di Maguzzano - 3 dec. 1945

Preacucernice Părinte,

Am o plăcere deosebită să vă mărturisesc marea bucurie pe care mi-a adus-o scrisoarea dumneavoastră pentru care vă mulţumesc mult.

Cu această ocazie vă anunţ că astăzi cu ajutorul lui Dumnezeu am sosit în casa dumneavoastră de la Maguzzano unde se află biserica dumneavoastră în care se face o rugăciune neîntreruptă pentru unirea

tuturor bisericilor creştine. Doresc să rămân aici câtva timp cu multă plăcere şi de aceea vă cer aprobarea. Am deja aprobarea eminenţei sale cardinalul Tisserand.

Vă rog să primiţi expresia sentimentelor mele de recunoştinţă specială şi toate urările de bine.

Vă binecuvântez din toată inima pe dumneavoastră şi întreaga lucrare dumneavoastră dragă.

+ Mitropolit Visarion

Patriarhia Română
EPARHIA ORTODOXĂ ROMÂNĂ PENTRU STRĂINĂTATE
Le Diocèse Roumain pour l'Étranger

3 Dec. 19[illegible]5
Abbazia di Maguzzano

No ....

Molto reverendo Padre,

Provo un particolare piacere esprimerle la mia grande gioia che mi ha procurato la Sua lettera per la quale La ringrazio molto.

Con questa occasione Le annuncio che oggi con l'aiuto di Dio sono arrivato nella Sua casa di Maguzzano dove si trova la Sua chiesa nella quale si fanno continue orazioni per l'unione di tutti le chiese cristiane. Io desidero rimanere qui qualche tempo con molto piacere e per questa io le domando la Sua approvazione. Ho già l'approvazione di Sua Eminenza Cardinale Tisserand.

Gradisca l'espressione dei miei sentimenti di speciale riconoscenza e auguri di ogni bene.

La benedico con gran cuore Lei e tutta la Sua cara opera.

+ Mitropolit Visarion

2) Abbazia di Maguzzano - 7 ian. 1946

Preacucernicului Părinte Don Giovanni Calabria
Verona

Vizita mea recentă pe care v-am făcut-o dumneavoastră şi Institutului dumneavoastră, mi-a dat din nou ocazia să vă văd şi să apreciez şi mai mult activitatea voastră şi roadele mângâitoare ale Institutului vostru.

Modalitatea cu care m-aţi primit şi găsit, mi-a arătat marea dragoste de care sunteţi însufleţit, dragoste care doar ea este mântuirea frământatei lumi de astăzi.

Totul m-a impresionat mult şi mi-a adus o profundă satisfacţie. Pentru acestea vă mulţumesc cu putere şi îl rog pe Bunul Dumnezeu ca Institutul vostru să se răspândească în lumea întreagă spre binele *tuturor sufletelor*.

Vă trimit urări pentru lucrarea voastră, care se referă în acelaşi timp şi la Unitatea Bisericii.

Vă binecuvântez pe dumneavostră şi pe toţi şi vă asigur de rugăciuni.

+ Mitropolit Visarion
(România)

3) Maguzzano. Lonato - 14 iun. 1947

Preacucernicului Părinte Don Giovanni Calabria
Verona

Constrâns de împrejuările războiului să rămân departe de patria mea, România, rămânând mai întâi în Austria, apoi în această frumoasă ţară a Italiei, unde am aflat ospitalitatea oferită de caritatea Sanctităţii sale Papa Pius al XII-lea, extinsă la toţi ierarhii ortodocşi refugiaţi, am avut plăcerea să vă cunosc şi să fiu găzduit timp de un an şi jumătate în conventul de la Maguzzano, în Institutul întemeiat de dumneavoastră.

Sunt fericit că am avut ocazia să vă cunosc şi să văd institutele de cultură şi de binefacere întemeiate de dumneavoastră şi să constat zelul de care daţi dovadă pentru înfăptuirea unirii tuturor Bisericilor.

Acum, plecând din această localitate, vă mulţumesc din toată inima, atât pentru bunăvoinţa de care aţi dovadă în permanenţă faţă de mine, cât

şi pentru ospitatilitatea pe care am aflat-o în acest institut.

Îl rog pe bunul Dumnezeu să vă dăruiască o viaţă lungă şi să vă bucuraţi de o sănătate puternică pentru ca să puteţi înmulţi şi desăvârşi institutele dumneavoastră, spre mai marea slavă a lui Dumnezeu şi spre binele sufletelor.

Asigurându-vă că vă voi pomeni mereu în rugăciunile mele, vă binecuvântez şi rămân fratele dumneavoastră în Cristos.

+ Mitropolit Visarion Puiu
(România).

4) Sonvico - Helvetia. 1 Gen. 1949

Preacucernice Părinte Don Calabria,

Ca de obicei, scrisorile dumneavoastră îmi aduc mereu mângâiere şi bucurie spirituală, deci am o dublă obligaţie de a răspunde.

Dar, în situaţia mea actuală este posibil să uit să răspund la vreo scrisoare şi dacă am făcut o astfel de greşeală, rog să mă iertaţi.

Ştiu că în apropiata perioadă 18-25 ianuarie, la Verona se va celebra solemn „Octava" de rugăciuni pentru împlinirea marelui act de reintegrare a Creştinismului, şi cu această ocazie unesc şi eu rugăciunile mele smerite împreună cu toţi cei care doresc să vadă înfăptuit acest mare ideal creştin cât mai repede posibil.

Sper mereu în rugăciunile voastre atât de bune şi sunt fericit că Dumneavoastră aveţi bunătatea de a vă ruga şi pentru mine şi pentru patria mea.

De multe ori îmi amintesc de Dumneavoastră şi de toţii fii voştri spirituali, care mi-au dovedit mereu atâta bunătate în Italia.

De aceea, repet mulţumirile mele şi urările mele pentru noul an 1949, în care cu ajutorul bunului Dumnezeu am intrat deja, şi vă dau din toată inima binecuvântarea în numele Domnului nostru Isus Cristos.

+ Mitropolit Vissarion

5) Radio România - 29 martie 1950, orele 22 (traducere din franceză)

Marele Sinod al Patriarhiei Bisericii autocefale Române s-a reunit în această dimineaţă sub preşedinţia Patriarhului Justinian Marina. Sfântul Sinod a examinat cazul Mitropolitului Visarion Puiu care a dus în străinătate o acţiune dăunătoare ortodoxiei şi Republicii populare Române.

Sinodul a constat că Mitropolitul Visarion Puiu a complotat împotriva Bisericii ortodoxe încă din 1925 prin faptul că a scris un articol în Nr. 25 al Ziarului „Unirea" (Oficiosul Bisericii greco-catolice române) aducând omagiu Papei şi Bisericii catolice, demonstrând astfel că a fost agentul imperialiştilor încă din 1925. Ulterior Mitropolitul Puiu a părăsit România fără autorizaţie şi acum este un conspirator cu soldă de la imperialişti şi de la Vatican, voind să smulgă Biserica ortodoxă Română din legăturile sale actuale, adică să o îndepărteze din sânul Bisericii-Mame: Biserica Rusă.

Pentru aceste fapte, examinând propunerea Mitropolitului Nicolae Bălan, Sfântul Sinod a hotărât în unanimitate:

1 - Mitropolitul Visarion Puiu este caterisit (degradat din calitatea sa de cleric).

2 - Toate actele pe care le face în Străinătate sunt nule şi ortodocşii Români din străinătate trebuie să-l considere ca pe un laic ce nu mai aparţine Bisericii Ortodoxe.

6) SCRISOARE adresată Patriarhatului Moscovei de către Mitropolitul Român VISARION în octombrie 1951

Fericirea Voastră,

Urmărind, atât cât se cuvine oricărui Ierarh ecleziastic creştin, diferitele manifestări ale prezentei vieţi omeneşti, cum am reuşit să le cunosc din ziarele şi revistele diferitelor popoare europene, nu le-am ignorat nici pe cele care au loc, în special de circa treizeci de ani, ieri în imperiul ţarist rus, astăzi în mediul statului sovietic rus, - fie cele cu caracter politic, fie cu acela mai apropiat de mine, ecleziastic. Şi apreciind că concluziile acestor condiţii ar fi util să le aducă la cunoştinţa

Voastră, cer permisiunea să le expun şi să le prezint în paginile care urmează.

51 ALLEGATO III

Copia

LETTERA
indirizzata al Patriarcato di Mosca dal Metropolita [illegible]
VIAREGGIO 14 Ottobre 1951.

Beatitudine Vostra,

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

Este uşor de închipuit că sosirea lor de la un Ierarh străin, necunoscut, sau despre care se deţin informaţii greşite, la început poate părea ceva curios; dar apoi în măsura în care se va cunoaşte conţinutul lor, sper că veţi constata că ele au pornit dintr-o dorinţă şi un sentiment sincer de a vă face un mic serviciu personal, cu referinţă la cauzele mari de care se îngrijeşete acum acest patriarhat şi, implicit, ortodoxia, dacă veţi avea bunăvoinţa să le citiţi.

Spun de la început că ele conţin şi ecouri politice dar, în chip deosebit, bisericeşti, cu privire la două chestiuni prezente: Comunismul şi Pacea mondială. Şi vă rog să binevoiţi a le accepta, dacă nu cu un sentiment mai îngăduitor - întrucât ele provin de la un slujitor al aceleeaşi Sfinte Biserici Ortodoxe - cel puţin cu acela al oricărui publicist, citindu-le cu toată încrederea şi bunăvoinţa necesară.

Aflându-mă de şapte ani în ţări străine (Nu am fugit din ţara mea România în 1944, când a intrat pe teritoriul ei armata sovietică, aşa cum s-a afirmat de unul sau altul din greşeală sau interes, dar pur şi simplu din întâmplare, pentru că eram în Croaţia cu o misiune încredinţată mie de Patriarhul român Nicodim) am avut, e uşor de închipuit, destule posibilităţi să cunosc printre altele şi ecourile celor două importante chestiuni în legătură cu Patriarhatul Moscovei: situaţia actuală a comunismului rus în străinătate şi pacea mondială pe care toate popoarele o doresc în cele mai sincere condiţii predicate.

Comunismul politic şi social

Rezumând ceea ce gândeşte lumea din Occidentul Europei şi de dincolo de oceane mai întâi despre comunismul rus, această opinie se cuprinde în următoarele scurte consideraţii:

Este incontestabil faptul că popoarele europene şi cu mult mai mult decât cele de pe alte continente au nevoie de mari reforme sociale, care să facă viaţa umană uşoară şi armonioasă în gradul cel mai ridicat. În mod obişnuit, legislaţiile omeneşti sunt superficiale, temporare şi se referă în mod deosebit la grupurile de cetăţeni. De multe ori, ele sunt vopseluri slabe şi lucitoare care nu pătrund în structura spirituală a popoarelor pătrunse de religiile lor.

Apoi este adevărat că îmbunătăţirile sociale care nu se fac la timp şi complet, odată cu creşterea lor duc la revoluţii; dar revoluţiile, prin izbucnirea lor spontană şi necalculată nu pot da rezultatul dorit, în unele cazuri chiar complică situaţiile care le-au determinat, fără să producă rezultatele promise. Acest caracter este prezent şi în marea revoluţie rusească din 1917, la început cu caracter local, apoi cu o tendinţă de a se răspândi în lumea întreagă.

Lumea în suferinţă îşi pune mari speranţe în promisiunile de îndreptare, nu are importanţă de la cine vin, însă rămâne credincioasă numai ideologiilor, reformelor şi legilor care de fapt pot înfăptui îmbunătăţirile de care ea are nevoie. Deci, este ceva zadarnic să ne închipuim că astăzi marile reforme necesare popoarelor poate să le realizeze comunismul rusesc.

Lumea se întreabă de ce pretinde comunismul să ofere reforme bune sociale altora dacă mai întâi nu le-a realizat acasă la el? De ce starea generală a popoarelor dominate prin teroare de sovieticii de astăzi, nu este mai fericită decât sub ţarism? Şi chiar dacă ar fi aşa, nimeni nu crede lucrul acesta, pentru că nimeni nu-l vede, nici în statele sovietice nici acolo unde ele se impun prin forţă. Dimpotrivă, lucrurile ascunse în spatele cortinei de fier provoacă o neîncredere deplină şi resentimente cu un dispreţ demn de condamant. Se mai întreabă încă, cine a invitat comunismul să intervină cu promisiunile sale şi în alte ţări? ...

Oare a intervenit cu dorinţa de a face fericite alte popoare? ... Însă binele nu se face cu forţa. Beneficiile care rezultă să fie arătate tuturor, nu ţinute în spatele unei cortine de nepătruns; în cazul acesta, cu siguranţă popoarele roagă în mod spontan Sovietele să le împrumute mijloacele lor magice necesare reformelor necesare. Dacă starea popoarelor subjugate de sovietici s-a schimbat în bine, starea lor de astăzi să fie văzută de lumea întreagă. Dar, se spune în concluzie, comunismul rusesc nu a înfăptuit promisiunile revoluţiei sale, nici în treizeci de ani, nici în viitor, dar rămân pur şi simplu un motiv pentru a masca propaganda sa nu de revendicări sociale, ci de cuceriri politice obţinute cu mare poftă şi teroare. Şi se mai adaugă încă, dacă comunismul rusesc ar fi folosit principiile creştine şi civile, de mult timp ar fi dincolo de Atlantic; dar, din cauza elementelor care îl dirijează şi a mijloacelor

barbare pe care le foloseşte, el este condamnat şi refuzat, lăsând loc altei întrebări: din ce rasă sunt şefii Statului Sovietic rusesc, deoarece nobilele sentimente ruseşti nu le au, şi care este finalitatea programului de fapte diabolice pe care îl pun în aplicare? ...

Dacă privim lumea globului pământesc ca din avion, ea se prezintă din punct de vedere politic ca o hartă cu imperii colosale: acela al materialismului americano-european pe de o parte, şi al militarismului Sovietelor ruseşti, pe de alta; în plus, alte popoare sunt gata să înceapă lupta alături de primele două care se străduiesc fără încetare întrecându-se să producă, nu mijloace pacifice, ci armament pentru un nou război.

Într-o asemenea situaţie, propaganda făcută de Soviete cu ajutorul radioului şi a presei scrise în favoarea comunismului, la care s-a adăugat în ultimul timp teza dorinţei lor pentru pacea între toate popoarele - o nouă iluzie pentru creduli - s-a născut din pofta de noi cuceriri. Abuzând de grijile materiale ale altor State fără ideal şi de eclipsa care traversează înalta diplomaţie, care nu are proeminenţele necesare circumstanţelor politice de astăzi, comunismul menţine războaie reci, menite să provoace nemulţumiri, dezordini, greve şi revoluţii, care să uşureze apoi cuceririle vastului imperiu. Acest apetit creşte la Soviete de când au reuşit să impună diplomaţiei americano-europene subjugarea a zeci de popoare mici din estul Europei şi controlarea lor în voia cea bună cu cele mai barbare mijloace pe care omenirea le-a cunoscut vreodată, prin tratate aşa zis de pace de la Teheran, Yalta şi Potsdam. Cu ce drept civil şi moral au plătit aliaţii participarea Sovietelor la războiul împotriva Germaniei, punând în starea de sclavie acele popoare mici, va judeca istoria şi Dumnezeu.

Singurele efecte bune produse de comunism în special în rândul popoarelor din Occidentul european, efecte în mod evident negative, sunt: trezirea opiniei publice materialiste şi în putrefacţie din orice superficialitate şi o trezire a sentimentului lor religios, deci involuntar un serviciu adus creştinismului. Reacţiile care vor urma vor demonstra curând acest adevăr.

Dar lumea tuturor popoarelor cunoaşte de asemenea din istoria generală că nici un imperiu politic nu a durat mult timp. Toate (imperiile) s-au făcut cu mari sacrificii umane, dar s-au dezmembrat incredibil de

repede, ca toate făcăturile prin forţă, viclenie, aviditate şi persecuţii, fiind conglomerate nedrepte şi nenaturale.

Deci, nu este o fantezie, nici o profeţie, dar o simplă afirmaţie logică când se spune că şi distrugerea imperiului sovietic de astăzi va veni în mod automat; şi cu cât îşi va extinde mai mult cuceririle sale nedrepte şi sistemele sale sălbatice de guvernare, cu atât mai curând va fi căderea sa, pentru că orice înaintare a armatelor sovietice în interiorul Europei se face pe un teren plin de numeroase vulcane şi se aseamănă cu aluatul pe care o bună bucătăreasă doreşte să-l facă cât mai mare, dar în cele din urmă, vede că apar goluri. Tot la fel, ideologia comunismului de astăzi se prăbuşeşte şi dorinţa de noi cuceriri îi este în mod fatal mortală.

Însă, ceea ce s-a spus până aici, cred că vă este cel puţin în parte cunoscut. Acum trec la un alt capitol, pe care îl voi completa cu o observaţie proprie. Este vorba de acţiunea patriarhatului de Moscova pentru a arăta lumii că Sovietele doresc şi muncesc pentru pacea tuturor popoarelor lumii ? ...

Dar iată cum judecă şi ce spune lumea din ţările libere şi despre acest lucru.

Pacea lumii întregi

Înainte de toate, problema Păcii nu este o teză nouă, ci o dorinţă a unui sentiment înnăscut în om şi dezvoltat permanent în timp. Biserica creştină predică fără încetare şi lucrează pentru instaurarea păcii evanghelice între popoare pentru a fi mereu „pe pământ pace pentru oamenii de bună voinţă” -, dar e mereu împiedicată de instinctele rele ale omului şi de agitaţiile politice între popoare. Ea se roagă zilnic pentru ca Dumnezeu să o instaureze cât mai curând între oameni, cu blândeţea şi dreptatea predicată de creştinism. Şi apoi cine nu doreşte pacea în această lume.(?)

Dar pacea este de două feluri: potrivit oamenilor şi potrivit lui Dumnezeu. Pacea oamenilor îşi arată insuficienţa sa prin aşa zisele „tratate de pace”, numite de ei „petece de hârtie”, şi prin războaiele care se succed de două sau trei ori într-un secol; deci pacea oamenilor nu este de durată. Numai pacea izvorâtă din principiile divine ale creştinismului

este de durată şi se manifestă clar prin creştinism. „Vă dăruiesc pacea. Nu cum v-o dă lumea v-o dau eu” - spune Mântuitorul Lumii.

Pacea adevărată nu se face prin viclenie, prin impuneri forţate şi persecuţii; şi apoi fără dreptate, libertate şi, în mod special, fără cimentul carităţii curate între oameni, pacea nu pate fi de durată, nici prin tratate politice, nici prin liste de subscrieri sau alte constrângeri. Iată de ce, pacea predicată astăzi de Moscova, având calităţile rele de mai sus şi având izvorul în politica unui regim care vrea să se impună în lume prin dispreţul dreptăţii şi al libertăţii popoarelor, începând de acum, nu e luată în consideraţie.

Din punct de vedere *politic*, pacea în Europa (şi în toată lumea) nu poate să existe, fără eliberarea mai întâi a popoarelor subjugate recent de Statul rus prin nedreptele tratate deja amintite (1945). Pacea nu poate să fie apoi fără deplina eliberare a popoarelor din însăşi conexiunea statului Sovietelor de astăzi, întemeiat pe forţă şi sclăvie. Pacea în lume nu poate să fie fără încetarea înarmării şi fără o dezarmare generală. Pacea nu poate să fie fără încetarea propagandei pentru expansiunea acestui comunism şi pentru menţinerea războiului rece, deşi astăzi lumea nu mai poate fi înşelată cu uşurinţă.

Din punct de vedere *spiritual* (etico-religios), pacea lumii nu se poate înfăptui fără o colaborare sinceră a tuturor cultelor religioase. Deci, acţiunea pentru pace întreprinsă recent de Patriarhatul Moscovei, din inţiativă politică şi nu evanghelică, este o duşmănie faţă de celelalte Biserici, în special faţă de catolicism, este credulitatea la care Patriarhatul Moscovei trebuie să renunţe, o atare lucrare fiind lipsită de necesara autoritate morală. Persecuţiile religioase şi duşmănia manifestată cu atâta furie faţă de Biserica soră a Romei, nu le dau şefilor politici şi chiar Patriarhului Moscovei dreptul de a spune că ei doresc pacea; acelaşi lucru îl face şi acţiunea forţată, de culoare politică şi cu scopul de cucerire, care impune aceleaşi atitudini vinovate celorlalţi Patriarhi ortodocşi.

Fără o colaborare sinceră şi frăţească cu Biserica Romei, cu cea anglicană şi cu alte religii principale, acţiunea Moscovei este considerată numai acţiune politică, ipocrită, izolată şi zadarnică, deci ineficientă.

- 6 -

azioni politiche sbagliate o ingiuste che hanno come fine conquiste militari nel danno di altri popoli; consolidando così la via per l'instaurazione della vera pace sempre necessaria a tutto il mondo.

Il mondo guarda con terrore e compassione le sofferenze che il regime politico di Mosca infligge, senza ragioni e provocazioni, al clero e alle istituzioni di Roma nei diversi paesi e ammira la rassegnazione con la quale Roma le sopporta, senza produrre contrattacchi né attraverso la stampa né in altro modo ma solo con le preghiere per illuminare e per fare ritornare tutti ad essa con saggezza, sapendo che anche queste passeranno come le persecuzioni di Napoleone e Hitler, perché Cristo e la sua Santa Chiesa rimarranno eternamente. Roma lascia la loro gravità al giudizio della storia e di Dio. Io come e rimango nel quadro della mia Chiesa Ortodossa, ma dico fortemente e altamente che la Chiesa di Roma con la superiorità della sua organizzazione, con la moltitudine delle sue istituzioni di cultura e beneficenza e con le sue missioni su tutto il globo, deve essere ammirata, associata e seguita, e non perseguitata. Il fine di tutte le Chiese cristiane essendo l'adempimento del desiderio del Redentore nostro Gesù Cristo che "tutti siano uno".

Questo commiato Ve lo faccio mosso dal desiderio di determinare a riflettere oggettivamente Voi e il S.Sinodo, per fermare gli errori fatti nel nome del Cristianesimo che metterebbero in spiacevole ombra il prestigio di questo Patriarcato, oggi criticato perché è diventato strumento persecutore. Poi dal desiderio che le vostre azioni diventino utili a tutti, per il merito dell'Ortodossia e la gloria del popolo rimasto profondamente religioso, come ebbi anch'io la fortuna di conoscerlo specialmente in Ucraina.

Ecco, Beatitudine Vostra, come vedo, come giudico, e come desidero, il mondo cristiano dei nostri in ciò che riguarda le promesse e il desiderio del Comunismo per la pace, della quale tutto il mondo ha bisogno, ma la quale non gli e la può dare pienamente se non il cristianesimo, perché solo il cristianesimo è la religione della sincera carità e pace tra gli uomini.

Concludo le mie esposte come pregandovi nuovamente di credere alla mia sincerità e al desiderio che rendendovele nota intendevo fare un servizio a Voi e all'intera nostra santa Chiesa Ortodossa. Così sia.

† Mitropolita Visarion

Théoule/ Mer
Villa S. Camillo (A.M.)
Francia

Fto. + Mitropolit Visarion
(Romania)

Concluzie

Doreşte Patriarhatul Moscovei să întreprindă acţiuni pur religioase, dar ieşind din mediul datoriilor sale locale (trebuie să refacă ruinele cauzate Bisericii sale de către comunism), şi conforme unui Patriarhat creştin, pe care să-şi întemeieze apoi autoritatea sa morală (nu politică) şi care să susţină pretenţia de a fi considerată drept a treia Romă? ... rog să mi se îngăduie să prezint următoarele puncte:

1 - Patriarhatul de Moscova să sprijine pe Patriarhii ortodocşi pentru a-i ridica din starea de rătăcire istorică în care se găsesc în prezent că să devină nu doar păstrători ai învăţăturii ortodoxe dar şi instrumente ale rodniciei sale.

2 - Să determine şi să sprijine (ca Biserica Romei) acţiunea de alăturare a intelectualităţii omeneşti de creştinism, care este ignorat de cultura îngâmfată şi alterată a Europei occidentale; din această lipsă derivă prezentele rătăciri intelectuale şi morale, care conduc popoarele la materialism, parazitism, la superficialismul de orice fel şi la revenirea la primitivism, astfel încât trebuie reîncreştinate.

3 - Să lumineze regimul politic sovietic de astăzi, ţinând cont de faptul că sentimentul religios al oricărei credinţe poate fi interzis în manifestările sale, poate fi alterat, dar niciodată distrus. Cei treizeci de ani de atitudine în mod sălbatic duşmană aplicată creştinismului şi Bisericii ruse arată clar acest adevăr.

4 - Să insiste pentru încetarea oricărei persecuţii politice şi religioase, atât în ambientul teritoriului sovietic cât şi în afară, şi să aibă drept primă consecinţă creştină împăcarea cu Biserica soră a Romei, care continuă de secole şi cu o deosebită îndemânare spre înfăptuirea acestor idealuri creştine ale păcii şi ale armoniei sociale în întreaga lume.

5 - Să sprijine în colaborare cu toate celelalte patriarhate şi cu toţi şefii diferitelor religii legile politice pentru o evidentă îndreptare socială necesară fiecărui popor în parte, bazată pe principii creştine şi adaptate naturii fiecăruia - imposibil de înlocuit cu găselniţele omeneşti şi efemere ale unor pretinse ideologii care se vând bine pe piaţă şi, în special, ale comunismului.

6 - Să sprijine acţiunile de reintegrare ale creştinismului şi relaţiile

prieteneşti cu toate religiile lumii, începând cu Biserica latină.

7 - Să lumineze lumea cu privire la acele organizaţii ascunse sau evidente care în anumite ţări luptă împotriva creştinismului, pentru ignorarea acestuia şi sunt un cancer ucigător pentru instituţiile sociale şi politice ale acelor popoare.

8 - Să colaboreze cu cele mai bune instituţii culturale ale lumii şi cu forurile care promovează cea mai înaltă dreptate din lume pentru îndepărtarea tuturor acţiunilor politice greşite sau nedrepte ce au drept scop cuceriri militare în dauna altor popoare, întărind astfel calea pentru instaurarea păcii adevărate mereu necesară lumii întregi.

Lumea priveşte terorizată şi înduioşată la suferinţele pe care regimul politic de la Moscova le aplică, fără motiv sau provocări, clerului şi instituţiilor Romei în diferite ţări şi admiră resemnarea cu care Roma le suportă, fără să contraatace, nici în presă, nici în vreun alt fel, dar numai cu rugăciuni pentru a-i lumina şi a-i face pe toţi să revină la ea cu blândeţe, ştiind că şi acestea vor trece ca şi persecuţiile lui Napoleon şi Hitler, deoarece Cristos şi Sfânta sa Biserică vor rămâne în veci. Ea încredinţează gravitatea lor judecăţii istoriei şi lui Dumnezeu. Eu sunt şi rămân în interiorul bisericii mele Ortodoxe, dar spun cu putere şi cu glas ridicat că Biserica Romei prin superioritatea organizării sale, prin mulţimea de instituţii de cultură şi de binefacere şi prin misiunile sale pe întreg globul, trebuie să fie admirată, alăturată şi urmată, şi nu persecutată, finalitatea tuturor Bisericilor creştine fiind împlinirea dorinţei Răscumpărătorului nostru Isus Cristos ca „toţi să fie una".

Acest comunicat Vi-l trimit mişcat de dorinţa de a Vă îndemna pe Dumneavoastră şi pe Sfântul Sinod la reflecţie, pentru a înceta greşelile făcute în numele creştinismului ce ar pune într-o umbră neplăcută prestigiul acestui Patriarhat, ieri compătimit de lumea întreagă pentru că era persecutat, astăzi criticat pentru că a devenit instrument de persecuţie. Apoi, de dorinţa ca acţiunile voastre să devină utile pentru toţi, pentru meritul Ortodoxiei şi slava poporului rus profund religios, aşa cum şi eu am avut fericirea să-l cunosc în special în Ucraina.

Iată, Fericirea Voastră, *ce vede, cum judecă* şi *ce doreşte* lumea creştină de la ai noştri în ceea ce priveşte promisiunile şi dorinţa comunismului pentru înfăptuirea păcii, de care toată lumea are nevoie,

dar pe care nu i-o poate da pe deplin decât numai creştinismul, pentru că numai creştinismul este religia carităţii sincere şi a păcii între oameni.

Termin lucrurile expuse mai sus rugându-vă din nou să credeţi în sinceritatea mea şi în dorinţa că făcându-vi-le cunoscute intenţionez să aduc un serviciu Dumneavoastră şi întregii noastre sfinte Biserici Ortodoxe.

Aşa să fie.

Théoule / Mer
Villa S. Camillo (A.M)
Franţa
Dto. + Mitropolit Visarion
(România)

(*Traducere de Wilhelm Dancă*)

RECENZII

WILLIAM RILEY, *Aventura spirituală a Apocalipsului - Ce le spune Duhul Bisericilor?* (trad. M. Broşteanu), ARCB 2000.

Autorul, căruia editura ARCB i-a mai publicat, în 1992, traducerea unei cărţi - *Două Testamente* -, reuşeşte să îmbine o foarte bună cunoaştere a Scripturii cu un talent extraordinar de a prezenta şi explica pentru marele public. În cazul lucrării de faţă, la acestea se adaugă şi cutremurătoarea lui mărturie personală: scrisă în ultimele săptămâni de viaţă, ştiindu-şi sfârşitul foarte aproape, William Riley reuşeşte să transmită cititorului o viziune de credinţă plină de speranţă şi încredere inspirată tocmai de cartea care, pentru mulţi, evocă doar imagini de groază şi de sfârşit de lume.

Cartea este scrisă în primul rând pentru reflecţie şi rugăciune, iar la sfârşitul fiecărui capitol câteva întrebări esenţiale îl interpelează pe cititor, ajutându-l să găsească răspunsuri sincere la mesajul ce-i este adresat de feluritele aspecte ale *Apocalipsului* şi astfel să-şi poată construi pe baze solide o mentalitate creştină autentică.

Este subliniată cu deosebită vigoare unitatea dintre liturgie şi viaţă, dintre Jertfa Mielului şi transformarea istoriei. Suferinţa umană este privită în relaţie cu modelele după care oamenii îl concep pe Dumnezeu şi scoate în evidenţă modelul, cu o multitudine de variante, pe care ni-l propune *Apocalipsul*: „Dumnezeu-pe-care-îl-găsim-în misterul-suferinţei" şi trezeşte „încrederea că El are un plan de iubire care nu este împiedicat de vreun eveniment sau de vreo nenorocire".

Semnele şi simbolurile sunt plasate cu acurateţe în contextul biblic, în prelungirea istoriei sfinte a poporului ales; explicaţiile sunt însă alerte şi discrete; erudiţia autorului nu se etalează niciodată în prim plan şi nu stînjeneşte defel ritmul captivant al prezentării.

Puţine cărţi de acest fel sunt atât de greu de lăsat din mână şi cheamă la recitire frecventă, cu mare folos sufletesc. Iar duhul autorului devine, pentru cel care l-a citit, o prezenţă vie şi permanentă în comuniunea sfinţilor.

Lect. Monica Broşteanu

ÉTIENNE CHARPENTIER, *Să citim Vechiul Testament* (trad. Paul Iosif), ARCB 1998.

ÉTIENNE CHARPENTIER, *Să citim Noul Testament* (trad. Cătălina Cărăbaş-Olaru), ARCB 1999.

Cărţile cunoscutului biblist - savant, promotor şi pedagog - Étienne Charpentier, *Pour lire l'Ancien Testament, Pour lire le Nouveau Testament*, sunt deja lucrări clasice în domeniu şi necesitatea traducerii lor pentru publicul românesc se făcea de mult simţită.

Ambele se înscriu în seria „introduceri în lectura Bibliei", dar au un specific aparte. Într-un fel, acesta poate fi sugerat de înseşi cuvintele autorului care, în prefaţa la prima din cele două, o prezintă ca „modestă, dar ambiţioasă".

Este „ambiţia" rigorii ştiinţifice, a densităţii informaţiei relevante, a încercării de a oferi totalitatea cheilor necesare pentru lectura luminată şi înţelegerea profundă a textului biblic.

Este şi „modestia" accesibilităţii, care e cvasiuniversală, depinzând mai mult de apetenţa spirituală a cititorului decât de volumul cunoştinţelor lui prealabile. Accesibilitate, realizată prin mulţimea de „unelte" - sinteze, scheme istorice, hărţi, explicaţii de termeni etc. -, dar mai ales, mai profund, prin capacitatea de a regândi şi reexprima conceptul în imagine: în mod firesc pentru un iubitor asiduu al Scripturii, afirmaţia abstractizată renaşte ingenios şi sugestiv în parabolă. Toate acestea subîntinse de dorinţa de a comunica nu doar informaţie, ci un fapt de viaţă - relaţia existenţială, oferită fiecăruia, cu textul sacru.

Modestia mai are un aspect, poate mai rar întâlnit în „vulgarizarea" teologică: respectul pentru cititor, considerat „la fel de inteligent...", respect manifestat prin refuzul de a face rabat de la adevăr în numele facilităţii, curajul de a invita la ieşirea din obişnuinţe, încrederea că cititorul nu se va da înapoi de la efortul de cunoaştere şi reflecţie care îi este propus.

Caracteristică este şi originialitatea prezentărilor: în volumul referitor la Vechiul Testament, cărţile sunt prezentate predominant din unghiul perioadei de formare, nu al perioadei reflectate sau al tablei de materii, iar în cel referitor la Noul Testament sunt urmărite cele trei momente ale naşterii acestuia: pornind de la Biserica primară (kerygmă, celebrare, cateheză şi reflectarea lor în text) - apoi dezvoltările teologice pauline şi, în fine, redactarea evangheliilor, toate însă trimiţând mereu la realitatea lui Isus istoric.

Sintezele alternează cu „explorări" analitice care subliniază unele pasaje de mare importanţă şi se constituie în modele pentru munca personală.

Capacitatea privirii globale, indispensabilă la urma urmelor oricărui biblist, se manifestă şi în insistenţa asupra necesităţii de a privi cele două Testamente unul în lumina celuilalt, dar cu discernământ şi rigoare de metodă.

În sfârşit, tot din textul lui Charpenteier, ca şi din activitatea lui de o viaţă în slujba Cuvântului lui Dumnezeu, străbate refuzul opus unei dihotomii între „minte” şi „duh”. Toată opera i-ar putea purta ca motto afirmaţia sa „Cred cu tărie că Dumnezeu ne-a voit inteligenţi”. În acelaşi timp, spre a da doar un exemplu, faţă de dimensiunile cvasi-egale ale capitolelor ale capitolelor din *Să citim Vechiul Testament*, se disting paginile care vorbesc îndelung despre psalmi, lăsaţi către sfârşit ca o încununare - parcă pentru a sugera încă o dată că nu are sens teologia care nu se deschide în rugăciune.

Conf. Dr. Francisca Băltăceanu

EPISCOPIA ROMANO-CATOLICĂ IAŞI, DEPARTAMENTUL DE CERCETARE ŞTIINŢIFICĂ, *Bulentin istoric*, nr. 1 (2000), Editura „Presa Bună”, Iaşi 2000, 192 pp.

Trecând de la regimul misionar multisecular la organizarea canonică bisericească o dată cu înfiinţarea Episcopiei Romano-Catolice de Iaşi (1884), viaţa catolică de la răsărit de Carpaţi a intrat pe un făgaş normal.

Ridicarea de cler indigen, atât diecezan cât şi monahal, a făcut ca pastoraţia să se desfăşoare în condiţii din ce în ce mai bune. Conştienţi de importanţa presei, conducătorii diecezei şi ai Provinciei Franciscane Conventuale „Sf. Iosif” au încurajat pe cât posibil o activitate în acest domeniu. Cunoaşterea Bisericii locale i-a determinat pe unii preoţi să cerceteze şi să scrie dând la iveală lucrări meritorii.

De-abia în ultimele două decenii ale secolului al XX-lea, prin grija deosebită a actualului episcop de Iaşi PS Petru Gherghel, s-a demarat cercetarea ştiinţifică interdisciplinară în „problema catolicilor din Moldova”. În iunie 1999 a fost înfiinţat în acest sens „Departamentul Cercetării Ştiinţifice”. Pentru publicarea rezultatelor, s-a proiectat un Buletin istoric.

Ostenelile colaboratorilor au făcut posibilă apariţia primului număr care se prezintă ca un volum festiv şi omagial, fiind legat de marele jubileu al anului 2000 şi de nişte date aniversare ale Păstorului diecezei.

Istorie, arheologie, antropologie, portretistică şi recenzii sunt capitole care evidenţiază aspecte din viaţa comunităţii catolice din Moldova, în cele 192 de pagini ale volumului apărut la Editura „Presa Bună”.

Oferindu-l, în primul rând, clerului şi enoriaşilor catolici, cât şi tuturor celor de bunăvoinţă care vor să cunoască realităţile Bisericii Catolice din Moldova, sperăm să antrenăm pe cât mai mulţi în munca noastră de cercetare, în perspectiva publicării multor volume pe parcursul anilor.

Pr. Prof. Dr. Anton Despinescu
redactor coordonator

WILHELM DANCĂ, ed., *Euharistia în viaţa Bisericii*, ARCB 2000, 215pp.

Volumul cuprinde textele colocviului teologic organizat de Academia „Sf. Augustin” şi care a avut loc în casa misionarilor Verbiţi de la Traian (Neamţ), desfăşurat în patru serii, între 15-16 martie, 22-23 martie, 29-30 martie, 5-6 aprilie 2000. La această manifestare au participat preoţii diecezani şi călugări din Arhidieceza de Bucureşti şi din Dieceza de Iaşi. Conferinţele au fost pregătite de către profesorii de la Institutul Teologic Romano-Catolic din Iaşi, precum şi de înalţii ierarhi ai celor două dieceze. De asemenea, a mai conferenţiat şi nunţiul apostolic în România, mons. Jean-Claude Périsset.

Tematica aleasă se înscrie în planul celebrărilor jubiliare, centrate în jurul Euharistiei - după cum se ştie, în intenţia Sfântului Părinte anul 2000 este un an intens euharistic -, atât pe plan universal, cât şi local, colocviul de la Traian fiind una dintre manifestările organizate în acest sens în Arhidieceza de Bucureşti şi în Dieceza de Iaşi. S-a privilegiat învăţătura Conciliului Vatican al II-lea şi s-a observat, până la un punct, un fenomen interesant, unii conferenţiari formulându-şi discursul „după chipul şi asemănarea lor”. Astfel era firesc ca un biblist să se ocupe despre *Dei Verbum: Cuvântul lui Dumnezeu şi Euharistia*, un liturgist despre *Sacrosanctum Concilium: Euharistia în liturgie* ş.a.m.d.

Variate în conţinut, variate (inevitabil!) ca stil, conferinţele manifestă o mare familiaritate cu textele conciliare - de aici şi rigoarea metodologică şi calitatea de substanţă a conţinutului. Se observă caracterul pragmatic, aplicat şi mai puţin teoretic, al conferinţelor (ele au fost prezentate în public, spre a fi

discutate!) care şi-au propus o mai bună cunoaştere şi aplicare a Conciliului în Biserica noastră locală. În acest sens, se înscrie şi subtila remarcă din finalul conferinţei părintelui Claudiu Dumea, după care vocea magisteriului Bisericii se adresează tuturor celor care au urechi de auzit.

În încheiere, nu putem să nu remarcăm noutatea absolută în plan local a acestei iniţiative. Este prima manifestare în cadrul căreia Biserica locală din România reflectă asupra identităţii sale în lumina Conciliului Vatican al II-lea. Colocviul de la Traian se constituie într-o operă de pionierat care trebuie salutată şi dusă mai departe. Adăugăm faptul că lucrările coloviului adunate acum între coperţile acestei cărţi se adresează nu doar preoţilor, profesorilor şi studenţilor teologi, ci şi publicului larg.

Stud. Sebastian Lucaciu